JOHN RAWLS

LIBERALISMO POLÍTICO

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en inglés, 1993
Primera edición en español, 1995
Quinta reimpresión, 2006

Rawls, John
Liberalismo político / John Rawls ; trad. de Sergio Rene Madero Báez. — México : FCE, UNAM, 1995
395 p.; 23 x 16 cm — (Colee. Política y derecho)
Título original Political Liberalism
ISBN 968-16-4600-2

1. Liberalismo 2. Democracia 3. Justicia I. Madero Báez, Sergio Rene, tr. II. Ser. III. t.

LC JC578 Dewey 320.51 R5421

v5

Distribución en América latina

Comentarios y sugerencias:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
www.fondodeculturaeconomica.com Tel. (55)5227-4672 Fax (55)5227-4694

|[§ Empresa certificada ISO 9001:2000

Título original: *Political Liberalism* D. R. © 1993, Columbia University Press Nueva York, Chichester, West Sussex ISBN 0-231-05248-0

D. R. © 1995, Fondo de Cultura Económica Carretera Picacho-Ajusco 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-4600-2

Impreso en México • *Printed in México*

Para ANNE, LEE, ALEC y Liz

INTRODUCCIÓN

El contenido de este libro es el siguiente: las primeras tres conferencias abarcan, más o menos, el material de tres que dicté en la Universidad de Columbia, en abril de 1980, y que aparecieron considerablemente corregidas en el *Journal ofPhilosophy,* en el número de septiembre de aquel año, con el título de "Kantian Constructivism in Moral Theory" ["El constructivismo kantiano en la teoría moral"]. Han transcurrido más de diez años desde entonces, en los que he dado nueva forma a estas conferencias, a la par de revisarlas en varias ocasiones. Considero que ahora son mucho más claras que antes, lo cual no es decir que estén perfectamente claras. Conservo el nombre de conferencias para las que podrían llamarse capítulos, ya que fueron gestadas como conferencias. Asimismo, intento dar a mis textos —quizá sin éxito— cierto estilo cercano a la conversación.

Cuando dicté las conferencias originales, me tracé el plan de publicarlas junto con otras tres conferencias. Una de ellas, "The Basic Structure as Sub-ject" ["La estructura básica como objeto"] (1978), ya se había dictado y estaba en prensa; las otras dos, "The Basic Liberties and Their Priority" ["Las libertades básicas y su prioridad"] y "Social Unity and Primary Goods" ["La unidad social y los bienes primarios"] (1982), ya se hallaban en borrador o a punto de ser acabadas. Pero cuando por fin estuvieron listas **estas** tres conferencias adicionales, vi que les faltaba la unidad **que** yo **deseaba,** entre ellas mismas o en relación con las tres conferencias precedentes.[1] Entonces redacté otras tres conferencias sobre liberalismo **político,**[2] **a las** que ahora me refiero así, empezando con "Political, **not Metaphysical"** ["Política, no metafísica"] (1985), de la cual se incluye **una buena parte en la** primera conferencia del libro; le siguieron "Overlapping Consensus" ["Consenso traslapado"] (1987), "Ideas of the Good" ["Ideas acerca **del bien"]** (1988) y "Domain of the Political" ["El dominio de lo **político"] (1989). Las** últimas tres, considerablemente rehechas y combinadas **entre sí, junto con** "Public Reason" ["La razón pública"], que aparece **aquí por vez primera,** integran las siguientes tres conferencias.

Las primeras seis conferencias se relacionan entre sí **de esta manera: las**

[1] Las dos primeras de estas conferencias adicionales se reimprimen ahora, aquí, sin cambios, como las conferencias vn y VIII.

[2] Esta expresión se utiliza en "Overlapping Consensus" ["Consenso traslapado"], en *Oxford lournal of Legal Studies 7* (febrero de 1987), p. 23 y ss, y en "The Priority of Right and Ideas of the Good" ["La prioridad de lo correcto e ideas acerca del bien"], en *Philosophy and Public Affairs* 17 (verano de 1988), pp. 271, 273 y 275.

tres primeras exponen el trasfondo filosófico general del liberalismo político en el marco de la razón práctica, especialmente las § 1, 3, 7 y 8 de la conferencia n, y toda la ni, mientras que las tres siguientes tratan con más detalle varias de sus ideas principales: la idea del consenso traslapado, la idea de la prioridad de lo justo y su relación con las ideas del bien, y la idea de la razón pública. Las conferencias poseen ahora la deseada unidad, tanto entre sí mismas como dentro del espíritu y del contenido de *A Theory of fus-tice*[3] *[Teoría de la justicia],* unidad que les confiere su tema central: la idea del liberalismo político.

Expliquemos esta última observación: los objetivos de *Teoría de la justicia* se esbozaron en su prefacio (párrafos 2-3). Para parafrasear esos objetivos, aclararé que empecé señalando que durante gran parte del periodo moderno de la filosofía moral la opinión que predominó sistemáticamente en el mundo angloparlante había sido cierta forma del utilitarismo. La razón de lo anterior se encuentra en el linaje de brillantes escritores que, desde Hume y Adam Smith hasta Edgeworth y Sidgwick, construyeron un cuerpo de ideas verdaderamente impresionante en su alcance y profundidad. Quienes criticaron al utilitarismo lo hicieron a menudo de manera muy limitada. Señalaron dificultades en el principio de utilidad y apuntaron graves y aparentes discrepancias entre sus implicaciones y nuestras convicciones morales comunes. Sin embargo, pensé que estos críticos no lograron elaborar una concepción moral viable y sistemática que pudiera oponérsele con éxito. El resultado de esto fue que a menudo nos vimos obligados a escoger entre el utilitarismo y el intuicionismo racional, y tuvimos que conformarnos con una variante del principio de utilidad circunscrito y restringido por limitantes en apariencia intuicionistas que se ajustaran a cada caso.

Los objetivos de mi libro *Teoría de la justicia* (sigo parafraseando) eran generalizar y llevar a un más alto nivel de abstracción la tradicional doctrina del contrato social. Quise demostrar que esta doctrina no estaba abierta a las más obvias objeciones que se pensaba serían letales para ella. Tenía yo la esperanza de exponer más claramente las principales características estructurales de esta concepción —a la que llamé "justicia como imparcialidad"— y desarrollarla como una explicación alternativa y sistemática de la justicia, explicación que fuera superior al utilitarismo. Pensé que esta concepción alternativa era, de todas las concepciones morales tradicionales, la mejor aproximación a nuestras convicciones de justicia hasta entonces consideradas, y que constituía la base más apropiada para las instituciones de una sociedad democrática.

Los objetivos de las presentes conferencias son diferentes. Nótese que en mi resumen de los objetivos de la *Teoría de la justicia* la tradición del contrato

[3] *A Theory ofjustice* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971). *[Teoría de la justicia,* segunda edición en español, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.]

social se ve como parte de la filosofía moral, y no se hace ninguna distinción entre la filosofía moral y la filosofía política. En mi *Teoría de la justicia,* ninguna doctrina moral de la justicia, que se diga de alcance general, se distingue de una concepción estrictamente política de la justicia. En esa obra nada se saca en limpio del contraste que existe entre doctrinas comprensivas tanto filosóficas como morales y las concepciones limitadas al dominio de lo político. En las conferencias del presente volumen, sin embargo, estas distinciones y las ideas relacionadas con ellas son fundamentales.

Ciertamente, podría parecer que el objetivo y el contenido de estas conferencias representan un cambio importante en cuanto a los de mi *Teoría de la justicia.* Y, en verdad, como ya lo he indicado, sí hay importantes diferencias. Pero para entender la índole y el alcance de éstas, debemos considerar que surgen del intento de resolver un serio problema inherente a la justicia como imparcialidad; a saber, el que surge del hecho de que la explicación de la estabilidad en la Tercera Parte de la *Teoría de la justicia* no es congruente con el panorama global. Pienso que todas as diferencias en este aspecto son consecuencia del intento de disipar tal ^congruencia. En todo lo demás, estas conferencias siguen la misma estructura y el mismo contenido de mi *Teoría de la justicia,* los cuales siguen siendo, sustancialmente, los mismos.[4]

Me explico: el serio problema al que me he referido es el de la idea poco realista de una sociedad bien ordenada, tal como aparece en mi *Teoría de la justicia.* Una característica esencial de una sociedad bien ordenada, aquella que podamos relacionar con la justicia como imparcialidad, es que todos sus ciudadanos respaldan este concepto basándose en lo que ahora llamamos una doctrina comprensiva filosófica. Todos los ciudadanos aceptan, como enraizados en esta doctrina, sus dos principios de justicia. De manera semejante, en la sociedad bien ordenada que se ve asociada al utilitarismo los ciudadanos suscriben, generalmente, ese punto de vista como una doctrina comprensiva filosófica; de ahí que acepten el principio de utilidad. Aunque no se analiza en mi *Teoría de la justicia* la distinción entre una concepción política de la justicia y una doctrina comprensiva filosófica, una vez que se ha planteado esta cuestión queda claro, a mi parecer, que el texto considera tanto a la justicia como imparcialidad y al utilitarismo como doctrinas comprensivas, o parcialmente comprensivas.

Ahora bien, el problema grave estriba en lo siguiente: una sociedad democrática moderna se caracteriza no sólo por la pluralidad de doctrinas comprensivas, ya sean religiosas, filosóficas y morales, sino también porque ese conjunto de doctrinas comprensivas razonables es un pluralismo de doctri-

Por supuesto, era necesario corregir algunos errores y hacer ciertas revisiones en la manera como se presentaron la estructura y el contenido de la justicia como imparcialidad en mi obra *Teoría de la justicia.* Algunos de estos temas se tratan aquí, pero no es mi intención en estas conferencias hacer las rectificaciones pertinentes.

ñas que resultan incompatibles entre sí. Ninguna de estas doctrinas cuenta con el consenso de los ciudadanos en general. Ni tampoco debiéramos suponer que en un futuro previsible una de ellas, o alguna otra doctrina razonable, algún día sea suscrita por todos o casi todos los ciudadanos de esa sociedad. El liberalismo político presupone que, en cuanto a propósitos políticos, una pluralidad de doctrinas comprensivas razonables, aunque incompatibles entre sí, es el resultado normal del ejercicio de la razón humana dentro del marco de las instituciones libres de un régimen constitucional democrático. El liberalismo político supone, también, que una doctrina comprensiva razonable no rechaza los principios esenciales de un régimen democrático. Por supuesto, también es posible que una sociedad contenga doctrinas comprensivas no razonables, irracionales y hasta absurdas. En tal caso, el problema consiste en contenerlas, de manera que no socaven la unidad y la justicia de esa sociedad.

El que exista una pluralidad de doctrinas comprensivas razonables, pero incompatibles entre sí —es decir; la existencia de un pluralismo razonable—, demuestra que, tal como se emplea en mi *Teoría de la justicia,* la idea de una sociedad bien ordenada, una en que haya justicia como imparcialidad, es poco realista. Y esto es así porque resulta incongruente en cuanto a la realización de sus propios principios, incluso en las mejores circunstancias previsibles. La descripción que se da en la Tercera Parte de este libro acerca de la estabilidad en una sociedad bien ordenada, por tanto, también es poco realista, y debe reformularse. Este problema prepara el escenario para los últimos ensayos, aquellos escritos a partir de 1980. Desaparece ahora la ambigüedad propia de mi *Teoría de la justicia,* y desde el comienzo la justicia como imparcialidad se presenta como una concepción política de la justicia (i: 2).

Por asombroso que parezca, este cambio, a su vez, obliga a hacer otros muchos cambios y requiere de una familia de ideas que no era necesaria anteriormente.[5] Digo que parece asombroso, porque el problema de la estabilidad ha desempeñado un papel muy pequeño en la historia de la filosofía moral, así que puede resultar extraño que una incongruencia de esta clase deba forzarnos a hacer tan amplias revisiones. No obstante, el problema de la estabilidad es fundamental para la filosofía política, y una incongruencia en ese ámbito hace que se precisen reajustes básicos. Por tanto, quizá no resulte tan sorpresivo, al fin y al cabo, que además de las ideas ya mencionadas —las de una concepción política de la justicia en contraposición a una doctrina comprensiva, así como la del consenso traslapado y la de la razón pública—, también sean necesarias otras ideas en ese aspecto. Aquí me re-

[5] **Una aparente** excepción es la idea del consenso traslapado *(overlapping consensus).* **Sin 5 embargo, su significado en mi** *Teoría de la justicia* **(p.** 387 y ss) es muy diferente. **(La** paginación **de esta obra corresponde** a la edición en inglés.)

fiero a la idea de una concepción política de la persona (i: 5) y a la del pluralismo razonable, en oposición a un pluralismo simple. Además, la idea del constructivismo político se vincula con estas materias y suscita interrogantes acerca de la veracidad de los juicios morales, tema que se comenta más adelante.[6]

De las anteriores observaciones se desprende cierta conclusión —de la que me ocuparé más adelante— en la cual el problema del liberalismo político es éste: ¿cómo es posible que pueda existir a través del tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales profundamente dividida por doctrinas religiosas, filosóficas y morales, razonables, aunque incompatibles entre sí? En otras palabras: ¿cómo es posible que unas doctrinas comprensivas profundamente opuestas entre sí, aunque razonables, puedan convivir y afirmen todas la concepción política de un régimen constitucional? ¿Cuáles son la estructura y el contenido que permiten a una concepción política tal obtener el apoyo de consenso tan traslapado? Éstas son algunas de las preguntas a las que trata de responder el liberalismo político.

Para orientar al lector, se imponen aquí unos cuantos comentarios acerca del liberalismo político. Oímos a veces que se hace mención al tan conocido proyecto de la Ilustración de hallar una doctrina filosófica secular, que estuviera basada en la razón y, sin embargo, fuera comprensiva. Se pensaba que tal doctrina estaría en consonancia con el mundo moderno, ya que se consideraba que la autoridad religiosa y la fe de las eras cristianas no serían por más tiempo dominantes.

No es necesario que consideremos si hay o hubo alguna vez tal proyecto de la Ilustración; porque, en todo caso, el liberalismo político, tal como yo lo entiendo, y la justicia como imparcialidad, en tanto que parte de él, no tienen tales ambiciones. Como ya he señalado, el liberalismo político da por existente no simplemente el pluralismo, sino la realidad de un razonable pluralismo; y, más allá de esto, da por sentado que, entre las principales doctrinas comprensivas razonables, algunas son religiosas. El concepto de lo razonable (11: 3) se caracteriza por así permitirlo. El problema del liberalismo político consiste en elaborar una concepción de la justicia política para un régimen constitucional democrático, concepción que la pluralidad de doctrinas razonables —que siempre constituye una característica de la cultura de un régimen democrático libre— pudiera aceptar y suscribir. La intención no es la de sustituir esos puntos de vista comprensivos, ni la de otorgarles una cimentación verdadera. Ciertamente, estas intenciones serían engañosas,

[6] Se ha dicho que los cambios que he hecho en los últimos ensayos son respuestas a críticas de los comunitaristas y de otros. Pienso que no hay ningún fundamento para decir esto. Por supuesto, si estoy o no en lo cierto acerca de esto dependerá de que dichos cambios puedan explicarse satisfactoriamente mediante una visión analítica de cómo encajan en la explicación corregida sobre la estabilidad. Y, por supuesto, esto no quedará determinado sólo porque yo lo diga.

pero no se trata de eso; por el contrario, llevarlas a cabo no es asunto del liberalismo político.

Parte de la aparente complejidad del liberalismo político —la cual se torna evidente, por ejemplo, al tener que introducir otra familia de ideas— surge de aceptar como una realidad el pluralismo razonable. Pues una vez que hemos aceptado ésta, tenemos que suponer que, en un consenso traslapado que fuese ideal, cada ciudadano avala y apoya tanto una doctrina comprensiva como la concepción política focal, relacionadas entre sí de alguna forma. En algunos casos, la concepción política es simplemente consecuencia o prolongación de una doctrina comprensiva que el ciudadano posee; en otros, puede tomarse como una aproximación aceptable, dadas las circunstancias del mundo social (iv: 5). En cualquier caso, como la concepción política es compartida por todos, en tanto que con las doctrinas razonables no sucede así, debemos distinguir entre una base pública de justificación sobre cuestiones políticas fundamentales, aceptada por los ciudadanos en general, y las muchas bases de justificación que no tienen el carácter de públicas, que pertenecen a diversas doctrinas comprensivas, y que, por ende, sólo son aceptables para quienes suscriben estas doctrinas.

De manera semejante, habrá otras muchas distinciones paralelas. Esto se debe a que los elementos de la concepción política de la justicia deben separarse de los elementos análogos propios de las doctrinas comprensivas. Debemos saber, a este respecto, en dónde estamos situados. Así, por ejemplo, las ideas del bien en la concepción política deben ser propiamente políticas y distintas de las que están contenidas en visiones más amplias. Lo mismo se aplica a la concepción política de las personas consideradas libres e iguales.

Dada la realidad del pluralismo razonable de la cultura democrática, el objetivo del liberalismo político consiste en poner al descubierto las condiciones de la posibilidad de una base pública de justificación razonable acerca de las cuestiones políticas fundamentales. De ser posible, el liberalismo político debe exponer el contenido de tal base, y por qué resulta aceptable. Al hacer esto, tiene que distinguir el punto de vista público de muchos puntos de vista no públicos (no privados). O, alternativamente, tiene que caracterizar la distinción entre la razón pública y las muchas razones no públicas, y explicar por qué la razón pública adopta determinada forma (vi). Además, tiene que ser imparcial (en las maneras que hay que explicar) entre los diversos puntos de vista de las doctrinas comprensivas razonables.

Esta imparcialidad se manifiesta de varias maneras. Para empezar, el liberalismo político no ataca ni critica ningún punto de vista razonable. Como parte de esta característica no está el criticar, y mucho menos rechazar, ninguna teoría particular de la veracidad de los juicios morales.[7] A este respec-

[7] Véase iv: 4.1, donde se repite, al pie de la letra, el párrafo correspondiente de mi ensayo "The Idea of an Overlapping Consensus".

to, simplemente supone que los juicios acerca de esta veracidad se hacen desde el punto de vista de alguna doctrina comprensiva moral. Estas doctrinas aportan un juicio en última instancia: es decir, tomando en consideración lo que ven como valores importantes en lo moral y en lo político, y tomando en cuenta todos los hechos pertinentes (que cada doctrina determine). En última instancia, cuáles juicios morales son verdaderos no es asunto del liberalismo político, pues éste enfoca todas las cuestiones desde su propio y limitado punto de vista. Hay ocasiones, sin embargo, en que debe expresar su opinión en este aspecto, para reforzar su criterio. Tal es lo que se intenta exponer en m: 8 y en v: 8.

Por lo demás, el liberalismo político, en vez de referirse a su concepción política de la justicia como verdadera, se refiere a ella como a una concepción razonable. Esto no es meramente cuestión de palabras, sino que entraña dos cosas importantes: la primera es indicar el más limitado punto de vista de la concepción política en cuanto articula valores políticos y no todos los valores, al mismo tiempo que da una base pública de justificación. La segunda indica que los principios e ideales de la concepción política se fundan en principios de la razón práctica, unidos a concepciones de la sociedad y de la persona, las cuales son, asimismo, concepciones surgidas de la razón práctica. Estas concepciones especifican el marco en el que se aplican los principios de la razón práctica. El significado de todo esto se expone en la explicación del constructivismo político (como opuesto al constructivismo moral), en la conferencia m.

Con la idea del constructivismo político estará familiarizado quien conozca la posición original de la justicia como imparcialidad, o algún marco de referencia semejante a éste. Los principios de la justicia política son consecuencia de un procedimiento de construcción en que las personas racionales (o sus representantes), sujetas a condiciones razonables, adoptan los principios que regulan la estructura básica de la sociedad. Los principios que se derivan de un apropiado procedimiento de construcción, uno que exprese apropiadamente los principios y concepciones necesarios de la razón práctica, deben ser razonables. Los juicios que se apoyen en esos principios también serán razonables. Cuando los ciudadanos comparten una concepción política razonable de la justicia, disponen de una base sobre la cual las discusiones públicas pueden llevarse a cabo, para decidir razonablemente acerca de las cuestiones políticas fundamentales; por supuesto, no en todos los casos, pero, esperemos, en la mayoría de los elementos constitucionales esenciales y en asuntos de justicia básica.

El dualismo, en el liberalismo político, entre el punto de vista de la concepción política y los muchos puntos de vista de doctrinas comprensivas no es un dualismo que se origine en la filosofía. Se origina, más bien, en el carácter especial que tiene la cultura política democrática, cuando se encua-

dra en un pluralismo razonable. Pienso que este carácter especial explica, por lo menos en buena medida, los diferentes problemas de la filosofía política en el mundo moderno, comparado con el antiguo. Para explicar esto formulo una conjetura —no me atrevo a decir que sea más que una conjetura— acerca de los contextos históricos que trata de dar razón de los problemas característicos de los antiguos y de los modernos, respectivamente.

En los inicios de la filosofía moral —supongamos que desde Sócrates—, la religión en la antigüedad era una religión cívica de prácticas públicas y sociales, de festividades cívicas y celebraciones públicas. Además, esta cultura religiosa cívica no tenía fundamento en escrituras sagradas como la Biblia, el Corán o los vedas del hinduismo. Los griegos celebraban a Homero, y los poemas homéricos eran parte básica de su educación; pero la *Iliada* y la *Odisea* jamás fueron textos sagrados. Mientras uno participara en la forma que de uno se esperaba, y observase las convenciones, lo que uno creyera en detalle no tenía gran importancia. Se trataba de que uno hiciera lo que debía hacer y de ser un integrante de la sociedad digno de confianza, siempre dispuesto a cumplir con los deberes de un buen ciudadano —a servir de jurado o ser remero de la flota durante la guerra— cuando fuera llamado a hacerlo. No era una religión de salvación en el sentido cristiano del término, y no había una clase sacerdotal que dispensara los medios necesarios para adquirir la gracia divina; es innegable que las ideas de inmortalidad y de eterna salvación no tenían un lugar central en la cultura clásica.[8]

La filosofía moral griega comienza, entonces, dentro del contexto histórico de la religión cívica de una *polis* en la que los poemas épicos homéricos, con sus dioses y héroes, desempeñan un papel central. La idea alternativa del más alto bien no se encuentra en este tipo de religión como una idea capaz de oponerse a las expresadas por los dioses y héroes homéricos. Los héroes son de noble cuna; persiguen abiertamente el éxito y el honor, el poder y la riqueza, la elevada posición social y el prestigio. No son indiferentes al bien de la familia, de los amigos y dependientes, pero estas demandas tienen un lugar secundario en sus vidas. En cuanto a los dioses, no son, en términos morales, muy diferentes de los héroes; pese a ser inmortales, sus vidas transcurren relativamente felices y seguras.

Así pues, al rechazar el ideal homérico que en una época ya pretérita había caracterizado el modo de vida de la clase guerrera, la filosofía griega tenía que elaborar para la vida humana las ideas del más alto bien, ideas que fuesen aceptables para los ciudadanos de esa diferente sociedad de la Atenas del siglo v a.c. La filosofía moral fue siempre el ejercicio de la sola razón, libre y disciplinada. No se basaba en la religión, y mucho menos en la revelación, pues la religión cívica no era ni guía ni rival de la filosofía moral. Su

[8] En este párrafo me baso en Walter Burkert, *Greek Religión ¡La religión griega]* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985), pp. 254-260 y 273-275.

foco era la idea del más alto bien, en el sentido de ser un ideal atractivo, el de la búsqueda sensata de nuestra verdadera felicidad, abordando así una cuestión que la religión cívica había dejado, en gran medida, sin respuesta.[9]

Volviendo la mirada al periodo moderno, tres acontecimientos históricos ejercieron profunda influencia en la índole de su filosofía moral y política.

El primero fue la Reforma del siglo xvi. Fragmentó la unidad religiosa de la Edad Media y condujo al pluralismo religioso, con todas sus consecuencias para los siglos posteriores. Esto, a su vez, alentó pluralismos de otras clases, que fueron una característica de la cultura a finales del siglo xvm.

El segundo es el desarrollo del Estado moderno, con su administración central, al principio regido por monarcas con poderes enormes, si no absolutos. O por lo menos por monarcas que trataban de ser tan absolutos como pudieran, y que sólo cedían parte de su poder a la aristocracia y a la clase media ascendente, según tuvieran que hacerlo, o según conviniera a sus intereses.

El tercer acontecimiento histórico es el desarrollo de la ciencia moderna, que empezó en el siglo xvn. Al decir ciencia moderna, me refiero al desarrollo de la astronomía, con la física de Copérnico, Kepler y Newton; y también —y esto hay que recalcarlo— al desarrollo del análisis matemático (el cálculo) que llevaron a cabo Newton y Leibniz. Sin análisis, el desarrollo de la física no habría sido posible.

Mi primera observación atañe al obvio contraste de la era moderna con el mundo clásico en lo tocante a la religión. La cristiandad medieval tenía cinco características que no tenía la religión cívica:

Tendía a ser una religión autoritaria: su autoridad —la Iglesia misma, que encabezaba el papado— era institucional, central, y casi absolutista, aunque la suprema autoridad del Papa se puso a veces en tela de juicio, como en el periodo conciliar de los siglos xiv y xv.

Era una religión de salvación, un camino hacia la vida eterna, y la salvación requería de la creencia verdadera, tal como la enseñaba la Iglesia.

De ahí que fuera una religión doctrinal, con un dogma que había que creer.

Era una religión de sacerdotes, quienes tenían la única autoridad para dispensar los medios de la gracia, medios normalmente esenciales para alcanzar la salvación.

Finalmente, era una religión de conversión que, expansionista, no reconocía más límites territoriales a su autoridad que el mundo mismo.

La Reforma tuvo enormes consecuencias. Cuando se divide una religión autoritaria, salvacionista y expansionista como la cristiandad medieval, esto

[9] En estos dos últimos párrafos sigo a Terence Irwin, *Classical Thought [El pensamiento clásico]* (Nueva York, Oxford University Press, 1989), especialmente el capítulo 2.

significa inevitablemente la aparición, dentro de la misma sociedad, de una religión rival de la anterior, también autoritaria y salvacionista, diferente en algunos aspectos de la religión original de la que se separó, pero que conserva algún tiempo muchas de sus características. Lutero y Calvino eran tan dogmáticos e intolerantes como lo había sido la Iglesia romana.

Hay en esa época un segundo contraste, aunque menos obvio, con el mundo clásico; esta vez respecto a la filosofía. Durante las guerras religiosas, la gente no tenía dudas acerca de la índole del más alto bien, ni de la base de la obligación moral que era la ley divina. Lo que pensaba lo sabía con la certeza de la fe, pues en esto su teología moral le proporcionaba completa dirección. El problema era otro: ¿cómo es posible que haya una sociedad entre quienes profesaban distintos credos religiosos? ¿Qué puede ser, en caso de poder concebirse, la base de la tolerancia religiosa? Para muchos, no había ninguna base posible, pues ello supondría aceptar la herejía acerca de lo más importante, y la calamidad de la desunión religiosa. Incluso aquellos que primeramente propusieron la tolerancia vieron la división de la cristiandad como un desastre, aunque un desastre que había que aceptar, en vista de la otra opción, que era una guerra civil y religiosa interminable.

Así pues, el origen histórico del liberalismo político (y, más generalmente, del liberalismo) es la Reforma y sus secuelas, con las largas controversias acerca de la tolerancia religiosa en los siglos xvi y xvu.[10] Entonces dio principio algo parecido al criterio moderno de la libertad de conciencia y de la libertad de pensamiento. Como bien lo vio Hegel, el pluralismo hizo posible la libertad religiosa, que ciertamente no eran las intenciones de Lutero ni las de Calvino.[11] Por supuesto, revisten decisiva importancia otras controversias, como la de limitar o no el poder de los monarcas absolutos mediante apropiados principios de propósito constitucional que protegieran los derechos y las libertades básicos.

Sin embargo, pese a la importancia de otras controversias y de los principios invocados para dirimirlas, prevalece el hecho de la división religiosa. Por esta razón, el liberalismo político supone el hecho del pluralismo razonable como un pluralismo de doctrinas comprensivas, que incluye a las doctrinas religiosas y a las no religiosas. Este pluralismo no se considera como un desastre, sino como el resultado natural de las actividades de la razón humana en regímenes de instituciones libres y duraderas. Considerar un desastre el pluralismo razonable es considerar también que es un desastre el ejercicio de la razón en condiciones de libertad. Sin duda, el éxito del cons-

[10] Judith Shklar, en su obra *Ordinary Vices IVicios comunes]* (Cambridge, Mass., Harvard Urtiversity Press, 1984), habla del liberalismo del miedo, que representaron Montaigne y Montesquieu, y lo describe en esa obra como resultado de las crueldades de las guerras civiles reli giosas. Véase la p. 5.

[11] Véase *Grundlinien dar Philosophie des Rechts* (1821), § 270, al final del largo comentario.

titucionalismo liberal llegó como el descubrimiento de una nueva posibilidad social: la posibilidad de instaurar una sociedad pluralista, razonablemente armoniosa y estable.[12] Antes de que tuviera éxito la práctica pacífica de la tolerancia en sociedades con instituciones liberales, no había manera de saber que existiera esta posibilidad. Es más natural creer, como pareció confirmarlo la práctica centenaria de la intolerancia, que la unidad social y la concordia requieren de un acuerdo sobre una doctrina general y comprensiva, religiosa, filosófica o moral. La intolerancia se aceptaba como una condición de orden y estabilidad social. El debilitamiento de tal creencia contribuye a despejar el camino hacia la instauración de instituciones liberales. Es posible que la doctrina de la libertad de credo religioso se haya desarrollado porque resulta difícil, si no imposible, creer en la condenación eterna de aquellos con los que, con lealtad y confianza, hemos cooperado, largo y fructífero tiempo, en conservar una sociedad justa.

Como ya indiqué más arriba, entonces, el problema del liberalismo político se formula así: ¿cómo es posible que exista por tiempo prolongado una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales, profundamente divididos por doctrinas razonables de índoles religiosas, filosóficas y morales? Éste es un problema de justicia política; no un problema acerca del más alto bien. Para los modernos, el bien era conocido a través de su religión; con tan profundas divisiones, las condiciones de una sociedad viable y justa no existían. El problema de entender estas condiciones se desplaza al centro de la escena. Parte de este problema consiste en lo siguiente: ¿cuáles son los términos justos de la cooperación social entre ciudadanos que se caracterizan por ser libres e iguales, pero están divididos por un profundo conflicto doctrinal? ¿Cuáles son la estructura y el contenido de la concepción política necesaria si, verdaderamente, tal concepción es siquiera posible? No es éste el problema de justicia tal como surgió en el mundo antiguo. Fue el choque entre las religiones salvacionistas, de credo dogmático y expansionistas, lo que no conoció el mundo antiguo. Éste es un fenómeno nuevo para la experiencia histórica, una posibilidad que volvió real la Reforma. Por supuesto, el cristianismo ya había hecho posible la conquista de pueblos, no sólo para apoderarse de su tierra y riqueza, y para ejercer el dominio y el poder sobre ellos, sino también para salvar sus almas. La Reforma transformó esta posibilidad para apropiarse de ella.

Lo que es nuevo en este choque es que introduce, en las concepciones del bien de la gente, un elemento trascendente que no admite ninguna componenda. Este elemento obliga, o a entrar en un conflicto mortal que sólo moderan las circunstancias o el agotamiento, o a aceptar la libertad igualitaria de

[2] Hume hace observaciones al respecto en el párrafo 6 de "Liberty of the Press" ["La libertad de prensa"] (1741). Véase también A. G. Dickens, *The English Reformation [La Reforma inglesa]* (Londres, Fontana Press, 1967), p. 440 y ss.

conciencia y la libertad de pensamiento. Salvo con estos fundamentos firmemente afincados y públicamente reconocidos, no es posible ninguna concepción política razonable de justicia. El liberalismo político empieza por tomar muy en serio la absoluta profundidad de ese conflicto latente e irreconciliable. En cuanto a la relación entre el liberalismo político y la filosofía moral de la época moderna, hay que decir que, mientras que la filosofía moral fue, por supuesto, muy afectada por la situación religiosa que prevaleció después de la Reforma luterana, ya en el siglo xvm los principales escritores anhelaron establecer una base del conocimiento moral que fuera independiente de la autoridad eclesiástica, y a la que tuviera acceso la persona ordinaria, razonable y consciente. Hecho esto, querían elaborar toda la gama de conceptos y principios en cuyos términos pudieran caracterizarse los requisitos de la vida moral. A tal efecto, estudiaron las cuestiones básicas de la epistemología moral y psicológica, con preguntas como las siguientes:

¿Es el conocimiento o la toma de conciencia de cómo hemos de actuar directamente accesible sólo a algunos, o a unos pocos (por ejemplo, al clero), o es accesible a toda persona que sea normalmente razonable y consciente?

En el mismo plano de ideas, ¿acaso el orden moral que nos es necesario deriva de una fuente externa (por ejemplo, de un orden de valores que existe en el intelecto de Dios), o surge en alguna forma de la naturaleza humana misma (ya sea de la razón, del sentimiento o de la unión de ambos), además de la necesidad de nuestra convivencia en sociedad?

Por último, ¿debemos dejarnos persuadir o que se nos obligue a conformarnos a los requisitos de nuestros deberes y obligaciones por alguna motivación externa, por ejemplo, por las sanciones divinas o por las del Estado, o estamos de tal manera constituidos que tenemos en nuestra naturaleza misma suficientes motivos que nos induzcan a actuar como debiéramos hacerlo, sin necesidad de amenazas e inducimientos provenientes del exterior?[13]

Cada una de estas preguntas surgieron, al principio, de la teología. De los escritores a los que estudiamos generalmente, Hume y Kant, ambos a su manera, eligen la segunda opción en cada una de estas tres preguntas. Piensan que el orden moral surge en alguna forma de la naturaleza humana misma, como la razón o como los sentimientos, y de las condiciones de nuestra vida en sociedad. También están convencidos de que el conocimiento o la con-

[13] Estos dos últimos párrafos se basan en J. B. Schneewind, *Moral Philosophy from Montaigne to Kant: An Anthology [Filosofía moral de Montaigne a Kant: una antología],* dos tomos (Cambridge, Cambridge University Press, 1990). Véase la introducción al primer tomo, p. 18. Estoy en gran deuda con estos tomos y con los muchos ensayos de Schneewind; entre ellos, en especial, con "Natural Law, Skepticism, and the Method of Ethics" ["La ley natural, el escepticismo y el método de la ética", en *Journal of the History of Ideas* 52 (1991), pp. 289-308.

ciencia de cómo debemos actuar es directamente accesible a toda persona que sea normalmente razonable y consciente. Y, por último, piensan que estamos de tal manera constituidos, que tenemos en nuestra naturaleza suficientes motivos o motivaciones para inducirnos a actuar como debemos hacerlo, sin necesidad de sanciones externas, por lo menos en forma de recompensas y castigos impuestos por Dios o por el Estado. Ciertamente, tanto Hume como Kant distan muchísimo del punto de vista de que sólo unos cuantos pueden tener conocimiento moral, y de que todas o casi todas las personas deben hacer lo correcto movidas por el temor a las mencionadas sanciones.[14] En esto, el pensamiento de estos dos filósofos pertenece a lo que yo me refiero como el liberalismo comprensivo, en oposición al liberalismo político.

El liberalismo político no es un liberalismo comprensivo. No adopta una posición general sobre las tres preguntas arriba planteadas, sino que deja que diferentes puntos de vista comprensivos las contesten a su manera. Sin embargo, el liberalismo político afirma la segunda opción en cada caso respecto a la concepción política de la justicia que preconiza un régimen constitucional democrático. Afirmar esas opciones en este caso fundamental es parte del constructivismo político (m). Los problemas generales de la filosofía moral no son de la incumbencia del liberalismo político, a menos que afecten la manera en que el trasfondo cultural y sus doctrinas comprensivas tienden a apoyar a un régimen constitucional. El liberalismo político considera su forma de filosofía política como poseedora de materia propia: ¿cómo es posible que exista una sociedad justa y libre en condiciones de profundo conflicto doctrinal sin perspectivas de resolución? Para conservar la imparcialidad entre doctrinas comprensivas, el liberalismo político no encara específicamente los temas morales que dividen a esas doctrinas. A veces, esto parece suscitar dificultades, y trato de responder a ellas conforme van surgiendo; por ejemplo, en v: 8.

Podría parecer que mi insistencia en la Reforma luterana y en la larga controversia acerca de la tolerancia religiosa, entendida como la que da origen al liberalismo, se ha caracterizado en términos de los problemas de la vida política contemporánea. Entre los problemas que mayormente nos afectan están los raciales, los étnicos y los de género sexual. Éstos pueden parecer de un carácter por completo distinto, requiriendo por ello principios de justicia diferentes, sobre los cuales no se discute en mi *Teoría de la justicia.*

Como ya he apuntado más arriba, en esa obra me propuse dar una explicación de la justicia política y social que fuera más satisfactoria que las concepciones tradicionales más conocidas. Para ello, mi obra se limitó —como aclaran las cuestiones que analiza— a tratar una familia de problemas clásicos que habían estado en el centro de los debates históricos acerca de la es-

[4] Schneewind dice esto de Kant, en *Moral Phñosophy,* p. 29, pero en mi opinión también se aplica a Hume.

tructura moral y política del Estado democrático moderno. De ahí que se ocupe de los fundamentos de las libertades religiosas y políticas, y de los derechos fundamentales de los ciudadanos en la sociedad civil; entre ellos destaqué la libertad de movimiento y la justa igualdad de oportunidades, el derecho a la propiedad personal y las protecciones que se deben conferir en el régimen de ley. También se ocupa de la justicia de las desigualdades económicas y sociales en una sociedad en que sus ciudadanos son considerados libres e iguales. Pero mi *Teoría de la justicia* deja a un lado, en su mayor parte, la cuestión de las exigencias de democracia en la empresa y en el lugar de trabajo, así como la de la justicia entre Estados (o entre pueblos, como prefiero llamarlos); apenas se habla allí de la justicia retributiva y de la protección del medio o de la conservación de la vida silvestre. También se omiten en esa obra otros temas importantes; por ejemplo, la justicia de la familia y en el seno de la familia, aunque supongo que, de alguna forma, la familia es una institución justa. Lo que implícitamente se da por sentado es que una concepción de la justicia elaborada y basada en unos cuantos problemas clásicos que vienen de largo tiempo atrás debería ser correcta, o por lo menos capaz de establecer principios rectores para resolver otras cuestiones que fueran surgiendo. Tal es la justificación racional de concentrar el estudio en que unos cuantos problemas, primordiales y clásicos, aún vigentes.

Por supuesto, una concepción de la justicia así obtenida puede resultar deficiente. En esto se basan muchas de las críticas que se han hecho a mi *Teoría de la justicia.* Estas críticas sostienen que la clase de liberalismo que representa es intrínsecamente errónea, porque se apoya en una concepción abstracta de la persona y maneja una idea individualista, no social, de la naturaleza humana; o porque hace una distinción inaplicable entre lo público y lo privado que la imposibilita para tratar los problemas de género y de la familia. Pienso que la mayoría de las objeciones hechas a la concepción de la persona y a la idea de la naturaleza humana surge de que mis críticos no han visto en la idea de la posición original un método de representación, tal como se explica en i: 4. Pienso, también, aunque no trato de demostrarlo en estas conferencias, que las supuestas dificultades con que se topan al analizar los problemas de género y de la familia pueden superarse.

Así pues, sigo pensando que, una vez que trabajemos las concepciones y los principios directamente a partir de las preguntas históricas de fondo, esas concepciones y esos principios debieran ser también ampliamente aplicables a nuestros propios problemas actuales. El mismo principio de igualdad contenido en la Declaración de Independencia, que invocó Lincoln para condenar la esclavitud, puede invocarse para condenar la desigualdad de derechos y la opresión de que son objeto las mujeres. Pienso que se trata de entender qué hace falta a esos principios iniciales, qué requieren ahora que las circunstancias son otras; se trata también de insistir en que se respeten y

se mantengan en las instituciones existentes. Por esta razón, mi *Teoría de la justicia* se centró en ciertos problemas históricos importantes, con la esperanza de formular una familia de concepciones y principios razonables que pudieran también ser válidos en otros casos básicos.

En conclusión, en las observaciones anteriores he tratado de expresar cómo entiendo ahora la justicia como imparcialidad en tanto que una forma del liberalismo político, y por qué eran necesarios ciertos cambios en mi teoría. Estas observaciones recalcan el serio e intrínseco problema que obligó a hacer esos cambios. Sin embargo, no es mi intención pormenorizar cómo y por qué se hicieron esos cambios. No creo saber realmente por qué hice esos cambios, y cualquier relato que hiciera yo en este sentido sería ficción, pues reflejaría simplemente lo que yo quiero creer al respecto.

Cuando por primera vez empleé ideas tales como la de una concepción política de la justicia y la de un consenso traslapado, este acercamiento resultó engañoso y redundó en objeciones que al principio me desconcertaron: ¿cómo era posible que ideas tan sencillas como la de la concepción política de la justicia y la del consenso traslapado se comprendieran erróneamente? Había yo subestimado la profundidad del problema de lograr que mi *Teoría de la justicia* fuera coherente, y había dado por seguras algunas "piezas" fal-tantes, esenciales para hacer un enunciado convincente del liberalismo político. Entre estas piezas omitidas resaltan ahora las siguientes:

1. La idea de la justicia como imparcialidad en tanto que punto de vista independiente, y la idea del consenso traslapado como parte de la explicación de su estabilidad;

2. La distinción entre simple pluralismo y pluralismo razonable, junto con la idea de una doctrina comprensiva razonable; y

3. Una explicación más detallada de lo razonable y de lo racional, integrada a la concepción del constructivismo político (en oposición al constructivismo moral) de tal manera que se sentaran las bases de los principios de lo correcto y de lo justo en la razón práctica.

Con estas "piezas" ya en su lugar, creo que ahora se han aclarado los puntos oscuros de mi *Teoría de la justicia.* En este aspecto estoy en deuda con muchas personas, la mayoría de las cuales se indican en las respectivas notas. A aquellos con los que sostuve ilustrativas discusiones acerca de las "piezas" que he descrito en los párrafos anteriores, y de quienes también he aprendido mucho, les expreso mi especial reconocimiento.

Agradezco a T. M. Scanlon las numerosas discusiones que desde el principio sostuvimos acerca del constructivismo político y, más generalmente, sobre el constructivismo, por lo cual este punto de vista analizado en la conferencia m ahora está más claro que cuando lo delineé por vez primera, en

1980; y también le agradezco nuestras discusiones acerca de lo razonable y lo racional, y de cómo especificar lo razonable en lo referente a una concepción política de la justicia (n: 1-3).

Agradezco a Ronald Dworkin y a Thomas Nagel las muchas conversaciones que sostuvimos durante nuestra asistencia a diversos seminarios, en la Universidad de Nueva York, en los años 1987-1991; y en relación con la idea de la justicia como imparcialidad en tanto que punto de vista independiente (1: 5), una rara e iluminadora conversación de medianoche que tuvimos en el bar desierto del hotel Santa Lucía, en Ñapóles, en junio de 1988.

También expreso mi agradecimiento a Wilfried Hinsch, por haberme sugerido lo necesaria que era la idea de una doctrina comprensiva razonable, en vez de la simple idea de una doctrina comprensiva sin mayor especificación (11: 3), y por las instructivas discusiones acerca de este tema, en mayo y junio de 1988.

Expreso mi gratitud a Joshua Cohén, quien subrayó el significado de la distinción entre el pluralismo razonable y el simple pluralismo (1: 6.2). Y por las muchas valiosas discusiones que sostuvimos acerca de la idea de lo razonable, en los años 1989-1990, todo lo cual aparece resumido en su ensayo de mayo de 1990.

A Tyler Burge le agradezco las dos largas cartas que me envió en el verano de 1991, donde analiza y critica una primera versión de mi conferencia m. Me persuadió de que no sólo no había yo logrado dar un significado claro de las maneras en que el constructivismo moral de Kant y mi constructivismo político explican la autonomía moral o política, sino de que también había yo sobrepasado los límites de una concepción política de la justicia, al establecer el contraste entre el constructivismo político y el intuicionismo racional. En un esfuerzo para corregir estos graves errores, he reescrito en su totalidad las §§ 1, 2 y 5.

Como indican las fechas que he consignado más arriba, llegué a comprender claramente el liberalismo político —o pienso que así fue— sólo hace unos cuantos años. Aunque muchos de mis ensayos previos aparecen aquí con el mismo título u otro similar, y con mucho de su contenido original, cada uno de ellos ha sido corregido considerablemente para que en conjunto expresen lo que ahora creo es un punto de vista coherente.

He tratado de reconocer, por medio de las notas, otras deudas contraídas. No obstante, los reconocimientos que a continuación patentizo abarcan un gran periodo, y por diversas razones no pude expresarlos en esa misma forma.

Dejo constancia de mi gratitud a Burton Dreben, con quien discutí ampliamente sobre los temas de estas conferencias desde fines de los años setenta, cuando empezó a tomar forma en mi mente la idea del liberalismo político. Su firme apoyo y su severa y talmúdica crítica me hicieron mucho bien. Mi deuda con él es impagable.

Mi agradecimiento al finado David Sachs, con quien discutí, desde 1946 en que nos conocimos, muchas de las cuestiones de que me ocupo en este texto, especialmente las relativas a la psicología moral. Sachs y yo tuvimos dilatadas discusiones sobre los temas de este libro, muy valiosas para mí, en tres ocasiones en Boston en los años ochenta. En la primavera y el verano de 1982 analizamos juntos muchas de las dificultades que descubrimos en las conferencias que pronuncié en la Universidad de Columbia en 1980; en el verano de 1983 me ayudó a preparar una versión considerablemente mejorada de "The Basic Structure as Subject" ["La estructura básica como objeto"], así como una muy mejorada versión de la § 6 de "The Basic Liberties and Their Priority" ["Las libertades básicas y su prioridad"], que trata de la idea de la sociedad considerada una unión social de uniones sociales. Espero utilizar en el futuro este material corregido. En el verano de 1986 trabajamos nuevamente en la conferencia que dicté en Oxford, meses antes, en mayo, en honor de H. L. A. Hart. Esta versión corregida se publicó en febrero de 1987 en el *Oxford Journal of Legal Studies, y* gran parte de ella aparece aquí, en la conferencia iv.

También estoy en deuda de gratitud con la finada Judith Shklar, por las innumerables discusiones que sostuve con ella desde que nos conocimos, hace más de treinta años. Aunque nunca fui propiamente su discípulo, aprendí de ella como si lo hubiera sido, ganando mucho con ello. En relación con la presente obra, ella me ayudó muy especialmente al señalarme direcciones que hay que seguir; y me he apoyado siempre en ella en materia de interpretación histórica, decisiva en muchos lugares del texto. Nuestra última discusión versó acerca de estas cuestiones.

Reconozco mi deuda con Samuel Scheffler, quien en el otoño de 1977 me envió un breve ensayo, "Moral Independence and the Original Position" ["La independencia moral y la posición original"], en el que aseveraba que había un grave conflicto entre la tercera parte de mi ensayo "The Independence of Moral Theory" ["La independencia de la teoría moral"] (1975), que se ocupaba de la relación entre la identidad personal y la teoría moral, y mis argumentos contra el utilitarismo en mi *Teoría de la justicia}*[5] Recuerdo este incidente como el momento (aquel año estaba yo de vacaciones) en que empecé a pensar si sería necesario reformular, y qué tanto, el punto de vista de mi *Teoría de la justicia.* La decisión de seguir analizando este problema, y no otro tema, me llevó con el tiempo a preparar y dictar las conferencias en la Universidad de Columbia, en 1980, y a redactar posteriores ensayos sobre la idea del liberalismo político.

Debo también expresar mi agradecimiento a Erin Kelly, quien durante los últimos dos años o desde antes ha leído los borradores de mis manus-

[15]El ensayo de Scheffler se publicó posteriormente en *Philosophycal Studies* 35 (1979), pp. 397-403.

critos, señalándome ciertos lugares en que el texto era oscuro y sugiriendo su esclarecimiento; ella me indicó maneras en que podía reorganizarse la argumentación para darle mayor fuerza; y al hacerme preguntas y expresarme sus objeciones, me indujo a dar nueva forma a todo el texto. Sería imposible hacer una lista de todas las revisiones a las que dieron lugar sus comentarios, pero debo decir que a veces fueron causa de cambios importantes. He procurado consignar las más decisivas observaciones de Erin en las respectivas notas. Los méritos de esta obra, si los hay, se deberán en gran medida a los esfuerzos de esta colaboradora mía.

Por último, deseo dar las gracias a las siguientes personas por los comentarios por escrito que hicieron al original de este libro:

A Dermis Thompson, quien me obsequió con varias páginas de valiosísimas sugerencias, de las cuales unas cuantas redundaron en correcciones o revisiones del texto; y en las notas respectivas he indicado dónde se hicieron cuáles correcciones, o bien he consignado sus acertados comentarios.

A Frank Michelman, por sus numerosos y penetrantes comentarios, a los cuales sentí no me era posible dar cauce provechosamente sin llevar a cabo, a estas alturas, cambios sustanciales y de gran profundidad. Sólo en un lugar de mis textos (en vi: 6.4) pude aludir a sus preocupaciones.

A Robert Audi, Kent Greenawalt y Paul Weithman, por enviarme instructivas sugerencias sobre la conferencia vi, algunas de las cuales pude concluir poco antes de mandar a la imprenta mis originales.

A Alyssa Bernstein, Thomas Pogge y Seana Shiffrin, quienes me hicieron extensos comentarios por escrito, pero que, por desgracia, no pude tomarlos en cuenta en su totalidad. Lamento que sus comentarios no sean abordados aquí como es debido. También lamento que al reimprimirse la versión inalterada de "The Basic Liberties and Their Priority" (1982) no haya yo dado respuesta a las agudas críticas de Rex Martin, expresadas en su obra *Rawls and Rights [Rawls y los derechos],* especialmente a los capítulos 2,3,6 y 7.[16]

Mi agradecimiento a mi esposa, Mard, y a nuestra hija, Liz, a Michelle Ren-field y a Matthew Jones, por el ingrato trabajo de ayudarme a corregir y editar las galeras y las planas.

JOHN RAWLS
(Octubre de 1992)

Rawls and Rights [Rawls y los derechos] (Lawrence, University of Kansas Press, 1985).

PRIMERA PARTE

LIBERALISMO POLÍTICO: ELEMENTOS BÁSICOS

CONFERENCIA I IDEAS FUNDAMENTALES

LIBERALISMO político, título general de estas conferencias, es una expresión conocida. Sin embargo, el significado que yo le doy es muy diferente del que suele dársele y del que, en mi opinión, supondrá el lector. Por tanto, tal vez debiera yo empezar por dar una definición del liberalismo político, y explicar por qué lo llamo "político". Pero, para dar inicio, ninguna definición sería útil. En vez de ello, comenzaré por plantear una primera pregunta fundamental acerca de la justicia política en una sociedad democrática; a saber: ¿cuál es la más apropiada concepción de la justicia para especificar los términos justos de la cooperación social entre ciudadanos considerados libres e iguales, miembros de una sociedad con la que cooperan plenamente durante toda una vida, de una generación a la siguiente?

Uniremos a esta primera pregunta fundamental un segundo interrogante: el referente a la tolerancia, entendida en su acepción general. La cultura política de una sociedad democrática siempre está marcada por una diversidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales opuestas entre sí e irreconciliables. Algunas de estas doctrinas son perfectamente razonables, y el liberalismo político ve en esta diversidad de doctrinas razonables el inevitable resultado, a largo plazo, de las capacidades de la razón humana y su actividad dentro del trasfondo de instituciones libres y duraderas. Así pues, la segunda pregunta es ésta: ¿cuáles son los fundamentos de la tolerancia así entendida, dada la realidad del pluralismo razonable como consecuencia inevitable de instituciones libres? Si combinamos las dos preguntas, tenemos la siguiente: ¿cómo es posible que exista durante un tiempo prolongado una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales, los cuales permanecen profundamente divididos por doctrinas razonables, religiosas, filosóficas y morales?

El liberalismo político supone que las más enconadas luchas se entablan por los más altos valores, por lo más deseable: por la religión, por las visiones filosóficas acerca del mundo y de la vida, y por diferentes concepciones morales del bien. Debiera parecemos extraordinario, entonces, que, estando en tan profunda oposición en estos aspectos, la cooperación justa entre ciudadanos libres e iguales pueda ser posible. En realidad, la experiencia histórica nos sugiere que rara vez se da esta cooperación. Si el problema que nos ocupa nos es de sobra conocido, estoy convencido de que el libe-

ralismo político propone una solución en cierto modo inédita. Para formular esta solución, necesitamos recurrir a cierta familia de ideas. En esta conferencia empezaré por analizar de estas ideas las centrales, y al final (§ 8) propondré una definición.

§ 1. PLANTEAMIENTO DE DOS PREGUNTAS FUNDAMENTALES

1. Si enfocamos la atención en la primera pregunta fundamental, el curso del pensamiento democrático en los últimos dos siglos, o algo más, nos demuestra llanamente que en la actualidad no existe ningún acuerdo sobre la forma en que las instituciones básicas de una democracia constitucional deben ordenarse si han de satisfacer los términos justos de cooperación entre ciudadanos considerados libres e iguales. Esto lo demuestran las muy controvertidas ideas acerca de cómo los valores de las libertades y las igualdades se hallan mejor expresados en los derechos básicos y en las libertades de los ciudadanos a fin de responder a las exigencias de la libertad y de la igualdad. Podemos pensar en este desacuerdo como en un conflicto al interior de la tradición del pensamiento democrático mismo, entre la tradición que relacionamos con Locke, que atribuye mayor peso a lo que Constant llamó "las libertades de los modernos" —libertad de pensamiento y de conciencia, ciertos derechos básicos de la persona y de la propiedad y el imperio de la ley—, y la tradición que relacionamos con Rousseau, que atribuye mayor peso a lo que Constant llamó "las libertades de los antiguos", las libertades políticas iguales y los valores de la vida pública.[1] Este contraste tan conocido y estilizado puede servirnos para fijar nuestras ideas.

Como un modo de contestar a nuestra primera pregunta, la justicia como imparcialidad[2] intenta arbitrar entre estas dos tradiciones en pugna, primero, proponiendo dos principios de justicia que sirvan de guía acerca del modo en que las instituciones básicas deben hacer efectivos los valores de la libertad y de la igualdad; segundo, especificando un punto de vista a partir del cual, a diferencia de otros principios conocidos de justicia, puedan verse estos principios como más apropiados a la idea de ciudadanos democráticos considerados como personas libres e iguales. Lo que debemos demostrar es que determinado arreglo de las instituciones políticas y sociales básicas es más adecuado para realizar los valores de la libertad y de la igualdad, cuando

[1] Véase "Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns" ["La libertad de los antiguos comparada con la de los modernos"] (1819), en Benjamín Constant, *Political Writings [Escritos políticos],* obra que tradujo [al inglés] y editó Biancamaria Fontana (Cambridge, Cambridge University Press, 1988). La discusión que aparece en la Introducción, acerca de la diferencia entre el problema de la filosofía política en los mundos antiguo y moderno, ilustra la importancia de la distinción que hace Constant.

[2] La concepción de la justicia que presenté en mi *Teoría de la justicia.*

los ciudadanos son considerados así. Los dos principios de justicia (apuntados más arriba) son los siguientes:[3]

> *a.* Cada persona tiene igual derecho a exigir un esquema de derechos y libertades básicos e igualitarios completamente apropiado, esquema que sea compatible con el mismo esquema para todos; y en este esquema, las libertades políticas iguales, y sólo esas libertades, tienen que ser garanti zadas en su valor justo.
>
> *b.* Las desigualdades sociales y económicas sólo se justifican por dos condiciones: en primer lugar, estarán relacionadas con puestos y cargos abiertos a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades; en segundo lugar, estas posiciones y estos cargos deberán ejercerse en el má ximo beneficio de los integrantes de la sociedad menos privilegiados.

Cada uno de estos principios regula a las instituciones en determinado dominio, no sólo en cuanto a los derechos, libertades y oportunidades básicos, sino también en cuanto a las exigencias de igualdad; mientras que la segunda parte del segundo principio asegura la validez de estas garantías institucionales.[4] Ambos principios, conjuntamente con la prioridad atribuida al primero sobre el segundo, regulan las instituciones básicas que aplican en la realidad estos valores.

2. Habría que hacer una muy larga exposición para aclarar el significado y la aplicación de estos principios. Como en estas conferencias no nos ocupamos exclusivamente de estos temas, sólo haré unos cuantos comentarios al respecto. El primero es que considero estos principios como ejemplos del contenido de una concepción política liberal de la justicia. El contenido de tal concepción lo dan tres características principales: primera, la especificación de ciertos derechos, libertades y oportunidades básicos (de la índole que se conoce en los regímenes democráticos constitucionales); segunda, la asignación de especial prioridad a esos derechos, libertades y oportunidades, especialmente en cuanto a las exigencias del bien general y de los valores perfeccionistas; y tercera, medidas que aseguren a todos los ciudadanos todos los medios apropiados para hacer el uso eficaz de sus libertades y oportuni-

[3] La exposición de estos principios difiere de la que hice en *Teoría de la justicia* y reproduce la exposición que aparece en "The Basic Liberties and Their Priority" ["Las libertades básicas y su prioridad"], en *Tanner Lectures on Human Valúes,* vol. m (Salt Lake City, University of Utah Press, 1982), p. 5. Las razones para haber hecho estos cambios se analizan en las pp. 46-55 de esa conferencia. Son importantes por las revisiones a la explicación sobre las libertades básicas que se encuentra en mi *Teoría de la justicia,* y se expusieron para contestar a las fuertes objeciones que planteó H. L. A. Hart en su reseña crítica, en la *University of Chicago Law Review* 40 (primavera de 1973), pp. 535-555. En este volumen, véase vm, pp. 271 y 305-308, respectivamente.

El valor de estas garantías se especifica respecto de un índice de bienes primordiales. Cómo se hace esto, se expresa en n: 5, y se trata con mayor detalle en v: 3-4.

dades. Estos elementos pueden entenderse de diferentes maneras, por lo que podemos afirmar que hay muchas variantes de liberalismo.

Además, ambos principios expresan una forma igualitaria de liberalismo, en virtud de tres elementos, que son: *a)* la garantía del valor justo de las libertades políticas, de tal manera que éstas no sean meramente formales; *b)* una justa (y tampoco puramente formal) igualdad de oportunidades, y por último, *c)* el llamado "principio de diferencia", que prescribe que las desigualdades sociales y económicas inherentes a los cargos y puestos tendrán que ajustarse de manera que, cualquiera que sea el grado de tales desigualdades, sea grande o pequeño, habrán de redundar en el mayor beneficio de los integrantes menos privilegiados de la sociedad.[5] Todos estos elementos están aún vigentes, como lo estaban en mi *Teoría de la justicia;* y también sigue siendo válida la base del argumento para estos elementos. De ahí que yo presuponga a lo largo de estas conferencias la misma concepción igualitaria de la justicia que he expresado anteriormente; y aunque digo que le hago revisiones de vez en cuando, ninguna revisión afecta esta característica suya.[6] Sin embargo, nuestro tema principal es el liberalismo político y las ideas que lo componen, de modo que nuestra discusión atañe más a las concepciones liberales en su sentido general, permitiendo así la participación de todas las variantes del liberalismo, como, por ejemplo, cuando hablamos de la idea de la razón pública (en la conferencia vi).

Por último, como era de esperarse, dada la forma de aseveraciones breves en que se formulan los principios, algunos aspectos importantes de ellos han quedado fuera. En especial, el primer principio, que abarca los derechos y libertades iguales para todos, bien puede ir precedido de un principio que anteceda a su formulación, el cual exija que las necesidades básicas de los ciudadanos sean satisfechas, cuando menos en la medida en que su satisfacción es necesaria para que los ciudadanos entiendan y puedan ejercer fructíferamente esos derechos y esas libertades. Ciertamente, tal principio prece-

[5] Surgen varias cuestiones en lo referente a las interpretaciones propuestas sobre el principio de diferencia. Por ejemplo: los integrantes menos aventajados de la sociedad reciben por des cripción, y no por un rígido designador (para utilizar el término de Saúl Kripke en *Naming and Necessity* [Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1972]). Además, este principio no re quiere de crecimiento económico continuo durante varias generaciones para elevar al máximo indefinidamente las expectativas de los menos privilegiados. Es compatible con la idea de Mili, de una sociedad en un estado justo estacionario donde la acumulación del capital (real) es de cero. Lo que exige este principio es que, independientemente de la magnitud de las desigual dades, y por muy dispuestas que estén las personas a ganar más por su trabajo, las desigualda des existentes deben ajustarse de manera que contribuyan del modo más eficaz al beneficio de los menos aventajados. Estas breves observaciones no son del todo claras; simplemente indican las complejidades que no son el tema de estas conferencias.

[6] Hago este comentario porque algunas personas han pensado que el exponer las ideas sobre el liberalismo político significó renunciar a la concepción igualitaria que expongo en mi *Teoría de la justicia.* No estoy enterado de que alguna de las revisiones a mi teoría impliquen un cambio de tal carácter, y pienso que así suponerlo no tiene ningún fundamento.

dente debe adoptarse al aplicar el primer principio.[7] Pero este y otros temas relacionados con él no son materia de la presente exposición.

3. En cambio, volveré a ocuparme de nuestra primera pregunta, la cual me lleva a plantear esta otra: ¿qué podría hacer la filosofía política para hallar una base compartida para dirimir el tan fundamental problema de indicar la familia de instituciones más apropiada para asegurar la libertad democrática y la igualdad? Quizá lo más que pueda hacerse al respecto sea acortar la brecha del desacuerdo. No obstante, hasta las convicciones firmemente arraigadas cambian gradualmente: ahora se acepta la tolerancia religiosa, y ya no se profesan abiertamente los argumentos en pro de las persecuciones; de manera semejante, la esclavitud, causa de la guerra civil en los Estados Unidos, se rechaza como inherentemente injusta, y por más que persista la secuela de la esclavitud en políticas sociales y actitudes inconfesadas, nadie está dispuesto a defenderla. En conjunto, conciliadas dichas convicciones se nos aparecen como creencia en la tolerancia religiosa y rechazo a la esclavitud, e intentamos organizar las ideas básicas y los principios implícitos en estas convicciones para integrarlos en una concepción política de la justicia coherente. Estas convicciones son puntos fijados provisionalmente que al parecer cualquier concepción razonable debe tener en cuenta. Empezamos, pues, por considerar la cultura pública misma como el fondo compartido de ideas básicas y principios implícitamente reconocidos. Tenemos la esperanza de formular estas ideas y estos principios con suficiente claridad para combinarlos en una concepción política de la justicia afín a nuestras convicciones más firmemente enraizadas. Expresamos lo anterior al apuntar que una concepción política de la justicia, para que sea aceptable, debe concordar con nuestras convicciones meditadas, en todos los niveles de la generalidad, fundamentadas en la debida reflexión, o en lo que en otra parte he llamado "el equilibrio reflexivo".[8]

[7] En cuanto a la exposición de tal principio, y para una exposición más detallada e instructiva, en cuatro partes, de estos dos principios, con importantes revisiones, véase Rodney Peffer, *Marxism, Morality, and Social Justice* (Princeton, Princeton University Press, 1989), p. 14. Estoy de acuerdo con casi todas las aseveraciones de Peffer, excepto con la que hace en 3(b), que parece requerir de una forma socialista de la organización económica. La dificultad en esto no estriba en el socialismo como tal; pero yo no incluiría la necesidad de que intervenga en los primeros principios de la justicia política. Considero estos principios (como lo hice en mi *Teoría de la justicia)* como preconizadores de valores fundamentales en cuyos términos, según la tradición y las circunstancias de la sociedad de que se trate, podemos reflexionar en si se justifica la intervención del socialismo en alguna de sus formas.

[8] Véase *Teoría de la justicia,* p. 20 y ss, 48-51 y 120 y ss. Una característica del equilibrio reflexivo es que incluye nuestras convicciones consideradas en todos los niveles de la generalidad; ningún nivel, dígase el del principio abstracto o el de juicios particulares en casos particulares, se considera fundacional. Todos pueden tener una credibilidad inicial. Existe también una importante distinción entre el equilibrio reflexivo restringido *[narrow] y* el amplio *[wide],* que está implícita a su vez en la distinción entre la primera clase y la segunda del equilibrio reflexivo, en las pp. 49-50 (aunque no se utilizan estos términos). Los términos *restringido y*

La cultura política pública puede adoptar dos vertientes de pensamiento en un nivel muy profundo. Ciertamente, esto debe ser así en lo que respecta a una controversia tan prolongada como la que concierne a la interpretación más apropiada de la libertad y de la igualdad. Lo cual sugiere que, si hemos de tener éxito en la búsqueda de una base para el acuerdo público, debemos descubrir una manera de organizar ideas y principios muy conocidos y aceptados a fin de elaborar una concepción de la justicia política que exprese esos principios y esas ideas en forma diferente de como se han expresado antes. La justicia como imparcialidad intenta hacer esto valiéndose de una idea organizadora fundamental dentro de la cual sea posible conectar y relacionar entre sí, en forma sistemática, todas las ideas y todos los principios. Esta idea organizadora es la de la sociedad como un sistema justo de cooperación social entre personas libres e iguales, consideradas integrantes verdaderamente cooperadores de la sociedad durante toda su vida. Esta idea organizadora establece la base para contestar a la primera pregunta fundamental, y se analiza más adelante, en la § 3.

4. Supongamos ahora que la justicia como imparcialidad lograra sus objetivos, y se hallara una concepción política públicamente aceptable. En este caso, esta concepción nos proveería de un punto de vista públicamente reconocido a partir del cual todos los ciudadanos puedan examinar públicamente si sus instituciones políticas y sociales son justas. Y les sería posible hacer esto con sólo invocar las razones que, singularizadas por dicha concepción, fueran públicamente reconocidas por ellos mismos como válidas y suficientes. Las principales instituciones de la sociedad y la manera en que encajan conjuntamente en un sistema de cooperación social pueden ser valoradas de igual manera por cada ciudadano, cualesquiera que sean su posición social o sus más particulares intereses.

El objetivo de la justicia como imparcialidad es, por tanto, un asunto práctico: se presenta como una concepción de la justicia que pueden compartir los ciudadanos, en tanto que es fundamento de un acuerdo político razonado, informado y voluntario. Expresa su razón pública y política compartida. Pero, para lograr esa razón compartida, la concepción de la justicia debe ser, en lo posible, independiente de las doctrinas filosóficas y religiosas opuestas e incompatibles que profesen los ciudadanos. Al formular tal concepción, el liberalismo político aplica el principio de la tolerancia a la filosofía misma. Las doctrinas religiosas que en siglos anteriores eran la base ideológica que profesaba la sociedad han dado paso, gradualmente, a ciertos principios de gobierno constitucional que pueden suscribir todos los ciudadanos, cualquiera que sea su punto de vista religioso. Las doctrinas comprensivas filosóficas y morales no pueden ser ya suscritas de esta manera

amplio se utilizan por primera vez en la.§ 1 de "Independence of Moral Theory" ["La independencia de la teoría moral"], en *Proceedings ofthe American Philosophical Association* 49 (1974).

por los ciudadanos en general, y tampoco pueden ya servir, si acaso algún día lo hicieron, como el fundamento que profesa la sociedad.

Por tanto, lo que busca el liberalismo político es una concepción política de la justicia que, esperamos, pueda ganarse el apoyo de un consenso traslapado de las doctrinas razonables, religiosas, filosóficas y morales, en una sociedad que se rija por esta concepción.[9] Al obtener este apoyo de doctrinas razonables, quedan puestos los cimientos para contestar a nuestra segunda pregunta fundamental, en cuanto a cómo los ciudadanos —que siguen profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales— pueden, no obstante, conservar una sociedad democrática justa y estable. Para este fin, es normalmente deseable que los puntos de vista comprensivos en lo filosófico y en lo moral, que nos hallamos habituados a utilizar en los debates sobre cuestiones políticas fundamentales, se dejen a un lado en la vida pública. La razón pública —el razonamiento de los ciudadanos en los foros públicos en torno a principios constitucionales esenciales y a las cuestiones básicas de la justicia— está mejor guiada ahora por una concepción política, cuyos principios y valores pueden suscribir todos los ciudadanos (conferencia vi). Aclaremos: esa concepción política ha de ser, por así decirlo, política, y no metafísica.[10]

Así pues, el liberalismo político apunta hacia una concepción política de la justicia como punto de vista libremente aceptado. No preconiza ninguna doctrina específica, metafísica o epistemológica, más allá de lo que está implícito en la concepción política misma. Como explicación de los valores políticos, una concepción política libremente aceptada no niega que existan otros valores que se apliquen, por ejemplo, al ámbito personal, familiar o al de las asociaciones; ni tampoco afirma que los valores políticos estén separados de otros valores, o que entre ambos no exista continuidad alguna. Uno de sus objetivos es, como ya lo he expresado, delimitar el dominio político y especificar su concepción de la justicia de tal manera que sus instituciones puedan obtener el apoyo de un consenso traslapado. En este caso, los ciudadanos mismos, en el ejercicio de su libertad de pensamiento y de conciencia, y tomando en cuenta sus doctrinas comprensivas, perciben la concepción política como algo que procede de sus demás valores, o que es congruente con ellos, o, por lo menos, como una concepción que no está en conflicto con tales valores.

[9] La idea de un consenso traslapado se define en la § 2.3, y se analiza con mayor detalle en la § 6.3-4.

[10] El contexto, aquí, sirve para definir la frase "política, no metafísica".

§ 2. LA IDEA DE UNA CONCEPCIÓN POLÍTICA DE LA JUSTICIA

1. Hasta este momento he utilizado la idea de una concepción política de la justicia sin explicar su significado. De lo dicho, el lector quizá haya podido colegir lo que quiero significar con esta idea, y por qué la usa el liberalismo político. Pero necesitamos hacer una aseveración explícita al respecto: una concepción política de la justicia tiene tres elementos característicos, los cuales se ejemplifican en la justicia como imparcialidad. Supongo que el lector estará familiarizado con algunos elementos, aunque no con todos los de este punto de vista.

El primero se refiere al sujeto de una concepción política. Aunque una concepción de esta índole es, por supuesto, una concepción moral,[11] constituye una concepción moral elaborada para una clase específica de sujeto, por decir, para instituciones políticas, sociales y económicas. Se aplica, en particular, a lo que llamaré "la estructura básica" de la sociedad, la cual, para nuestros propósitos de exposición, supongo que es una democracia constitucional moderna. (Empleo las expresiones "democracia constitucional", "régimen constitucional" y otras frases similares como intercambiables, a menos que se especifique de otra manera.) Por estructura básica entiendo las principales instituciones políticas, sociales y económicas de una sociedad, y cómo encajan estas instituciones en un sistema unificado de cooperación social, de una generación a la siguiente.[12] Por tanto, el foco de atención inicial de una concepción política de la justicia es el marco de las instituciones básicas y los principios, las normas y los preceptos que se aplican a ese marco, así como la forma en que han de expresarse esas normas en el carácter y en las posturas de los miembros de la sociedad que lleva a la práctica los ideales de dicha concepción.

Además, supongo que la estructura básica es la de una sociedad cerrada; es decir, la consideraremos contenida en sí misma y sin tener relaciones con otras sociedades. Sus integrantes ingresan a ella sólo por nacimiento, y salen de ella sólo al morir. Esto nos permite hablar de ellos como nacidos en una sociedad en la que pasarán toda su vida. Que una sociedad sea cerrada es ya una considerable abstracción, sólo justificada porque nos permite enfocar la atención en ciertos temas primordiales, sin entrar en muchos detalles que nos distraigan. En algún punto, una concepción política de la justicia debe referirse a las relaciones justas entre pueblos, o a la ley que rige las relaciones entre pueblos, por así decirlo. En estas conferencias no analizo có-

[11] Cuando digo que una concepción es moral, quiero decir, entre otras cosas, que su contenido está dado por ciertos ideales, principios y estándares, y que estas normas articulan ciertos va lores: en este caso, valores políticos.

[12] Véase *Teoría de la justicia,* § 2, el índice, y también "The Basic Structure as Subject" ["La es tructura básica como objeto"], en la presente obra, pp. 243-269.

mo podría elaborarse una ley que rija las relaciones entre pueblos, sino empezaré por exponer la justicia como imparcialidad aplicada, primero, a sociedades cerradas.[13]

2. La segunda característica se refiere al modo de presentación: una concepción política de la justicia se presenta como un punto de vista libremente aceptado. Aunque deseemos que una concepción política tenga su justificación en una o más doctrinas comprensivas, no se presenta como una de éstas, ni siquiera como emanada de ellas, que fuese aplicada a la estructura básica de la sociedad, tal como si esta estructura fuera simplemente otro objeto al que se aplicara esa doctrina. Es importante recalcar este punto: significa que debemos distinguir entre cómo se presenta una concepción política y el que sea parte o derivación de una doctrina comprensiva. Supongo que todos los ciudadanos suscriben una doctrina comprensiva con la que se relaciona en alguna forma la concepción política que aceptan. Pero una característica que distingue a una concepción política es que se presenta como libremente aceptada y expresada aparte de cualquier otro entorno más amplio, y sin referencia alguna con él. Para decirlo con una frase de moda, la concepción política es un módulo, una parte constituyente esencial, que encaja en varias doctrinas comprensivas razonables y que puede ser sostenida por ellas, las cuales perduran en la sociedad a la que regula. Esto significa que la concepción política puede presentarse sin decir, o sin saber, o incluso sin aventurar una conjetura acerca de a qué doctrinas pertenece, o qué doctrinas la apoyan.

A este respecto, una concepción política de la justicia difiere de muchas doctrinas morales, pues a éstas se les considera en gran medida puntos de vista generales y comprensivas. El utilitarismo es un ejemplo muy conocido de esto: el principio de la utilidad, de lo útil, como se quiera entender, se suele considerar aplicable a toda clase de sujetos, desde la conducta de individuos y las relaciones personales hasta la organización de toda la sociedad, así como la ley que rige entre los pueblos.[14] En contraste con esto, una concepción política trata de elaborar una concepción razonable exclusivamente para la estructura básica, y no implica, hasta donde sea posible, ningún compromiso con ninguna otra doctrina.

Este contraste se apreciará más claramente si observamos que la distinción entre una concepción política de la justicia y otras concepciones morales es cuestión de alcance, de campo de acción: es decir, de la gama y extensión de sujetos a los que se aplica la concepción, y del contenido que requiere según cuan extensa sea. Una concepción moral es general, si se aplica a una extensa gama de sujetos y, en última instancia, si se aplica univer-

[3] Véase mi texto "Law of Peoples" ["La ley de los pueblos"] (Conferencia Oxford Am-nesty), que va a ser publicada junto con otras Conferencias Amnesty por Basic Books, 1993. [14] "Véase "The Basic Structure as Subject", p. 260 y ss.

salmente, a todos los sujetos. Es comprensiva cuando incluye concepciones de lo que es de valor en la vida humana, e ideales de amistad y de relaciones familiares y de asociación, y otros muchos elementos que conforman nuestra conducta y, en última instancia, nuestra vida en su totalidad. Una concepción es del todo comprensiva, si abarca con precisión todos los valores y virtudes reconocidos en un sistema articulado; en cambio, una concepción es sólo parcialmente comprensiva cuando incluye sólo cierto número de valores y virtudes no políticos, mas de ningún modo todos, y se encuentra articulada sin mucha cohesión. Muchas doctrinas religiosas y filosóficas aspiran a ser generales y comprensivas.

3. La tercera característica de una concepción política de la justicia es que su contenido se expresa en términos de ciertas ideas fundamentales que se consideran implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática. Esta cultura pública comprende las instituciones políticas de un régimen constitucional y las tradiciones públicas de su interpretación (entre ellas, las del poder judicial), así como textos históricos y documentos de conocimiento común. Las doctrinas comprensivas de toda clase —religiosas, filosóficas y morales— pertenecen a lo que podemos llamar la "cultura de trasfondo" *[background culture]* de la sociedad civil. Esta es la cultura de lo social; no de lo político. Constituye la cultura de la vida diaria; la de sus muchas asociaciones: Iglesias y universidades, sociedades culturales y científicas, clubes y equipos deportivos, por sólo nombrar unas cuantas. En una sociedad democrática existe la tradición del pensamiento democrático, cuyo contenido resulta familiar y es inteligible por lo menos entre los ciudadanos educados y con sentido común. Las principales instituciones de la sociedad, y las formas en que generalmente se les interpreta, son vistas como un fondo de ideas y principios implícitamente compartidos.

Por ello, la justicia como imparcialidad empieza desde el interior de cierta tradición política y adopta como su idea fundamental[15] la de la sociedad co-

[15] Debo aclarar que utilizo la palabra "ideas" como el término más general, y que abarca tanto los conceptos como las concepciones. Este par de términos se distinguen como se hizo en *Teoría de la justicia,* p. 3 y ss. En general, el concepto es el significado de un término, mientras que una concepción particular incluye también los principios necesarios para aplicarla. Un ejemplo: el concepto de justicia, aplicado a una institución, significa, digamos, que la institución no haga distinciones arbitrarias entre personas al asignar derechos y deberes básicos, y que sus reglas establezcan un equilibrio apropiado entre los diversos reclamos existentes. En cambio, una concepción incluye, además de esto, ciertos principios y criterios para decidir qué distinciones son arbitrarias y cuándo el equilibrio entre dichos reclamos es atinado. Las personas pueden ponerse de acuerdo sobre el significado del concepto de justicia y, no obstante, estar en pugna unas con otras, puesto que profesan diferentes principios y normas para decidir en estos asuntos. Hacer de un concepto de la justicia una concepción es igual a elaborar estos principios y estas normas necesarios. Así, para dar otro ejemplo, en la § 4.3 examino el concepto de persona en el derecho y en la filosofía política, mientras que en la § 5 expongo los demás elementos necesarios a una concepción de la persona en tanto que ciudadano democrático. Tomo esta distinción entre concepto y concepción de H. L. A. Hart, en *The Concept of Law* (Oxford, Claren-don Press, 1961), pp. 155-159.

mo un sistema justo de cooperación a través del tiempo y del cambio de una generación a otra (§ 3). Esta idea organizadora central se desarrolla junto con dos ideas fundamentales afines: una es la idea de los ciudadanos (aquellos comprometidos en la cooperación) considerados como personas libres e iguales (§§ 3.3 y 5); la otra idea es la de una sociedad bien ordenada, considerada como sociedad efectivamente regulada por una concepción pob'tica de la justicia (§ 6).[16]

También suponemos que estas ideas pueden elaborarse para integrar una concepción política de la justicia capaz de ganarse el apoyo de un consenso traslapado (iv). Tal consenso está formado por todas las doctrinas razonables religiosas, filosóficas y morales que se oponen entre sí, que probablemente seguirán existiendo de generación en generación y que obtendrán el apoyo de cuantiosos seguidores en un régimen constitucional más o menos justo, en el que el criterio de justicia que prevalecerá será precisamente esa misma concepción política.[17] El que la justicia como imparcialidad (o algún otro punto de vista similar a éste) obtenga el apoyo de un consenso traslapado tal como lo hemos definido, es una cuestión especulativa. Tan sólo mediante la elaboración y el desarrollo se puede lograr una conjetura informada y probable, al mostrar de qué modo podría conseguir apoyo.

§ 3. LA IDEA DE LA SOCIEDAD COMO UN SISTEMA JUSTO DE COOPERACIÓN

1. Como ya lo he indicado, la idea organizadora fundamental de la justicia como imparcialidad, dentro de la cual las demás ideas básicas están sistemáticamente relacionadas, es la de la sociedad considerada como sistema justo de cooperación a través de un tiempo prolongado, de una generación a la siguiente. Empezamos nuestra exposición con esta idea, que suponemos implícita en la cultura pública de una sociedad democrática. En su pensamiento político, y en la discusión de las cuestiones políticas, los ciudadanos no ven el orden social como un orden natural fijo, o como una jerarquía institucional justificada por valores religiosos o aristocráticos.

Aquí es importante recalcar que, desde otros puntos de vista —por ejemplo, desde el punto de vista de la moralidad personal, o desde la percepción de los integrantes de determinada asociación, o desde la perspectiva de la doc-

[16] Otras dos ideas fundamentales son las que corresponden a la estructura básica, que se analiza en la § 2.1, y la de la posición original, que se expone en la § 4. No son éstas ideas que se consideren muy familiares al sentido común culto, sino más bien ideas que se introducen con el propósito de presentar la justicia como imparcialidad en forma unificada e inteligible.

[17] La idea de un consenso traslapado, mejor dicho, la expresión, se introdujo en *Teoría de la justicia,* p. 387 y ss, como una manera de debilitar las condiciones que hacen razonable la des obediencia civil en una sociedad democrática casi justa. Aquí, y más adelante en estas confe rencias, utilizo esta expresión en diferente sentido y en un contexto mucho más amplio.

trina religiosa o filosófica que se profese—, varios aspectos del mundo y la relación personal con él pueden ser considerados de distinta manera. En general, estos otros puntos de vista no han de integrarse a la discusión política sobre los elementos constitucionales esenciales y acerca de los temas básicos de la justicia.

2. Podemos dar más especificidad a la idea de la cooperación social apuntando tres de sus elementos:

a. La cooperación se distingue de la simple actividad socialmente coordi nada; por ejemplo, la actividad coordinada por órdenes que haya emitido alguna autoridad central. La cooperación se guía por reglas públicamente re conocidas y por procedimientos que aceptan los cooperadores y que con sideran como normas apropiadas para regular su conducta.

b. La cooperación implica la idea de condiciones justas de cooperación: éstas son términos que cada participante puede aceptar razonablemente, siempre y cuando todos los demás también los acepten. Los términos justos de cooperación especifican cierta idea de la reciprocidad: todos los que partici pan en la cooperación, y que cumplen con su parte según lo requieran las re glas y los procedimientos fijados, se beneficiarán de manera apropiada, con forme sea valorado por un patrón de comparación conveniente. La concepción de justicia política caracteriza a los términos justos de cooperación. Como el objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad, estos tér minos justos se expresan mediante principios que especifican derechos y deberes básicos dentro de sus principales instituciones, y regulan a través del tiempo los arreglos del trasfondo de justicia, de manera que los beneficios derivados de los esfuerzos de cada cual estén justamente distribuidos y se compartan de una generación a la siguiente.

c. La idea de cooperación social necesita que intervenga la idea de la ven taja o bien racional de cada participante. Esta idea del bien especifica lo que están tratando de lograr quienes participan en la cooperación, ya sean indi viduos, familias, asociaciones, o incluso los gobiernos de los pueblos, cuando este esquema o proyecto se ve desde su propia perspectiva.

De la idea de reciprocidad que se introdujo en *b)* varios puntos necesitan ser comentados. Uno es que la idea de reciprocidad se sitúa entre la idea de imparcialidad, que es altruista (pues su motivación es el bien general), y la idea de la mutua ventaja, que supone que cada cual tendrá ventajas respecto a su presente o esperada situación futura.[18] Tal como se entiende en el ámbi-

[18] Alian Gibbard expresa esta idea en su reseña de *Theories ofjustice [Teorías de ¡a justicia],* de Brian Barry (Berkeley, University of California Press, 1989). Barry piensa que la justicia como imparcialidad oscila precariamente entre la imparcialidad y la ventaja mutua, en tanto que Gibbard piensa que se alza en medio de estos extremos, en la reciprocidad. Considero que Gibbard

to de la justicia como imparcialidad, la reciprocidad es una relación entre ciudadanos expresada mediante principios de justicia que regulan un mundo social en el que cada cual sale beneficiado, respecto de un patrón de igualdad apropiado, definido en relación con ese mundo social. Esto nos lleva a tomar en cuenta otro punto: que la reciprocidad es una relación entre ciudadanos en una sociedad bien ordenada (§ 6), expresada por su concepción política pública de la justicia. De ahí que los dos principios de la justicia junto al principo de diferencia (§ 1.1), con su implícita referencia a la división equitativa como patrón comparativo, formulen la idea de reciprocidad entre los ciudadanos.

Por último, de estas observaciones resulta claro que la idea de reciprocidad no es lo mismo que la idea de la mutua ventaja. Hagamos de cuenta que trasladamos a un número de personas de una sociedad, en la que la propiedad es muy desigual, producto de la suerte y la fortuna, a otra que, bien ordenada, se regula por los dos principios de justicia. No hay ninguna garantía de que todos saldrán ganando con el cambio si juzgan la situación basados en sus actitudes previas. Aquellos que, poseedores de grandes propiedades, acaso hayan perdido mucho con los cambios, se han resistido a éstos a través de la historia. Ninguna concepción razonable de la justicia podría superar la prueba de la ventaja mutua si se interpreta de esta manera. Sin embargo, no es esto lo importante. El objetivo consiste en especificar cualquier idea aceptable de reciprocidad entre ciudadanos libres e iguales en una sociedad bien ordenada. Las llamadas tensiones de compromiso *[strains of commüment]* son tensiones que surgen en tal sociedad entre sus exigencias de justicia y los legítimos intereses de los ciudadanos que permiten sus instituciones justas. De estas tensiones son importantes las que se suscitan entre la concepción política de la justicia y las doctrinas comprensivas permisibles. Estas tensiones no surgen del deseo de conservar los beneficios obtenidos al amparo de la anterior injusticia. Tensiones como éstas forman parte del proceso de transición, pero las cuestiones relacionadas con esto pertenecen a la teoría no ideal, y no a los principios de justicia aplicables a una sociedad bien ordenada.[19]

3. Consideremos ahora la idea fundamental de la persona.[20] Por supues-

está en lo correcto acerca de esto. Véase su ensayo "Constructing lustice", en *Philosophy and Public Affairs* 20 (verano de 1991), p. 266 y ss.

[19] Alien Buchanan hace un instructivo análisis de estos puntos en su obra *Marx and Justice [Marx y ¡ajusticia]* (Totowa, N. *].,* Rowman and Littlefield, 1982), pp. 145-149.

[20] Debe hacerse hincapié en que una concepción de la persona, como la entiendo aquí, es una concepción normativa, ya sea legal, política o moral, o incluso, ciertamente, también filo sófica o religiosa, según el punto de vista general a que pertenezca. En este caso, la concepción de la persona es de índole moral; es una concepción que parte de nuestra concepción cotidiana de las personas como las unidades básicas de pensamiento, deliberación y responsabilidad, y que se adapta a una concepción política de la justicia, y no a una doctrina comprensiva. Es, en efec to, una concepción política de la persona, y dados los objetivos de la justicia como imparciali-

to, hay muchos aspectos de la naturaleza humana que pueden ser resaltados como especialmente importantes, según nuestro punto de vista particular. Esto se pone de manifiesto en expresiones como "homo politicus", "homo oeconomicus", "homo ludens" y "homo faber". Puesto que nuestra explicación de la justicia como imparcialidad principia con la idea de que la sociedad ha de concebirse como un sistema justo de cooperación a través del tiempo y entre generaciones sucesivas, hemos de adoptar una concepción de la persona que sea afín a esta idea. Si nos remontamos hasta el mundo antiguo, el concepto de la persona era entendido, tanto en filosofía como por la ley, como el concepto de alguien que puede desempeñar un papel en la vida social y, por ende, ejercer y respetar los varios derechos y deberes propios de ella. Por tanto, decimos que un persona es alguien que puede ser un ciudadano, es decir, un integrante normal y cooperador de la sociedad durante toda una vida. Agregamos la frase "durante toda una vida" porque la sociedad no sólo se considera cerrada (§ 2.1), sino un sistema o esquema de cooperación más o menos completo y autosuficiente, que da cabida en su interior a todas las necesidades y actividades de la vida, desde el nacimiento hasta la muerte del ciudadano. Una sociedad se entiende también como una entidad que existe a perpetuidad: se genera y reproduce a sí misma y a su cultura e instituciones a través de sucesivas generaciones, y no se puede esperar que sus asuntos tengan fin.

Puesto que hemos empezado en el seno de la tradición del pensamiento democrático, también pensamos que los ciudadanos son personas tan libres como iguales. La idea básica consiste en que, en virtud de sus dos poderes morales (la capacidad de tener un sentido de la justicia y de adoptar una concepción del bien) y de los poderes de la razón (de juicio, de pensamiento, y la capacidad de inferencia relacionada con estos poderes), las personas son libres. Lo que hace que estas personas sean iguales es el tener estos poderes cuando menos en el grado mínimo necesario para ser miembros plenamente cooperadores de la sociedad.[21]

Abundemos en este concepto: puesto que las personas pueden ser participantes plenos en un sistema justo de cooperación social, les atribuimos los dos poderes morales relacionados con los elementos en la idea de cooperación social que hemos apuntado más arriba; a saber: la capacidad de tener un sentido de la justicia y la capacidad de adoptar una concepción del bien. El sentido de la justicia es la capacidad de entender, aplicar y actuar según la concepción pública de la justicia que caracteriza a los términos justos de la

dad, constituye una concepción apropiada como cimiento para una ciudadanía democrática. En tanto que concepción normativa, debe distinguirse de una explicación de la naturaleza humana derivada de las ciencias naturales y de la teoría sociológica, y desempeña un papel distinto en la justicia como imparcialidad. Acerca del tema, véase II: 8.

[21] Véase *Teoría de la justicia,* § 77, donde se analiza esta base de la igualdad.

cooperación social. Dada la naturaleza de la concepción política en tanto que especifica una base pública de justificación, el sentido de la justicia también expresa la disposición, la voluntad, si no es que el deseo, de actuar en relación con los demás ciudadanos en términos que ellos también puedan suscribir públicamente (n: i). La capacidad de adoptar una concepción del bien es la de conformar, examinar y buscar racionalmente una concepción de una ventaja o bien racional propio.

Además de tener estos dos poderes morales, las personas poseen en un momento dado cierta concepción del bien que intentan lograr. Tal concepción no debe entenderse estrechamente; por el contrario, debe ser inclusiva de una concepción de aquello que es valioso en la vida humana. Por tanto, una concepción del bien consiste normalmente en un esquema más o menos definido de los fines últimos, esto es, de los fines que deseamos lograr por sí mismos; esquema, asimismo, de nuestros vínculos con otras personas y de nuestras lealtades a diversos grupos y asociaciones. Estos vínculos y lealtades hacen surgir devociones y afectos, por lo cual el florecimiento de las personas y asociaciones que son objeto de estos sentimientos también forma parte de nuestra concepción del bien. También vinculamos a tal concepción del bien una visión de nuestra relación con el mundo —religiosa, filosófica y moral—, la cual sirve de referencia para entender el valor y el significado de nuestros fines y de nuestras vinculaciones. Por último, las concepciones del bien de las personas no están fijas, sino que se forman y desarrollan conforme van madurando, y pueden cambiar más o menos radicalmente en el transcurso de la vida.

4. Puesto que empezamos nuestro análisis a partir de la idea de la sociedad como un sistema justo de cooperación, suponemos que las personas, en tanto que ciudadanos, tienen todas las capacidades que les permiten ser integrantes cooperadores de la sociedad. Y lo suponemos con tal de lograr una visión clara e inequívoca de lo que, para nosotros, es la pregunta fundamental de la justicia política; a saber: ¿cuál es la más apropiada concepción de la justicia para especificar los términos de la cooperación social entre ciudadanos considerados libres e iguales, y que también se consideran miembros plenamente cooperadores de la sociedad durante toda una vida?

Al plantear esta pregunta como la fundamental, no queremos decir, por supuesto, que nadie sufrirá nunca de enfermedades o tendrá accidentes; son de esperarse tales infortunios en el transcurso ordinario de la vida de algunos ciudadanos, y deben tomarse provisiones para estas contingencias. Pero, dado nuestro objetivo, hago caso omiso, por el momento, de estas incapacidades, sean temporales o permanentes, así como de trastornos mentales tan graves que impidan a las personas ser miembros plenamente cooperadores de la sociedad, en el sentido normal de esta expresión. Así, aunque empezamos por expresar la idea de la persona implícita en la cultura política

pública, idealizamos y simplificamos esta idea de varias maneras, para enfocar la atención en nuestra interrogante principal.

Podremos ocuparnos de otras preguntas posteriormente, y cómo habremos de contestarlas acaso haga necesario revisar las respuestas que les hayamos dado. Este procedimiento de un paso para adelante y otro para atrás no tiene nada de extraño; pensemos, pues, en estas otras preguntas como en problemas de extensión. Así, por ejemplo, existe el problema de hacer extensiva la justicia como imparcialidad y que abarque nuestros deberes para con las futuras generaciones, de los que forma parte el problema de los ahorros justos.[22]

Otro problema consiste en cómo extender la justicia como imparcialidad para que abarque la ley que rige a las relaciones entre pueblos; esto es, los conceptos y principios que se aplican a las leyes internacionales y a las relaciones entre sociedades políticas.[23] Además, y ya que hemos supuesto (como se anotó más arriba) que las personas son miembros normales y cooperadores de la sociedad en toda una vida, y por ello tienen las capacidades necesarias para asumir tal papel, surge la pregunta de qué se debe hacer por aquellos que no satisfagan este requisito, ya sea temporal (por enfermedad y accidente) o permanentemente, todo lo cual abarca una variedad de casos.[24] Por último, queda en pie el problema de cuáles son nuestros deberes para con los animales y el resto de la naturaleza.

Aunque nos gustaría responder con el tiempo a todas estas preguntas, dudo .micho que ello sea posible en la perspectiva de la justicia como imparcialidad en tanto que concepción política. Pienso que obtendremos respuestas razonables para los dos primeros problemas de extensión: para las futuras generaciones y para las leyes que rigen las relaciones entre pueblos, y para parte del tercero, para el problema de proporcionar lo que podemos llamar una atención normal de la salud. Respecto a los problemas en los que puede fallar la justicia como imparcialidad, existen varias posibilidades. Una de ellas es que la idea de justicia política no lo abarca todo, ni debemos esperar que así sea. O el problema puede ser realmente de justicia política, pero echar mano de la justicia como imparcialidad no es lo correcto en este caso, por más que este concepto funcione bien en otros. La profundidad de la falla en esto no se esclarecerá hasta que se examine bien el caso mismo. Quizá sólo nos

[22] La explicación de esto en mi *Teoría de la justicia,* § 44, es deficiente. Resulta mejor enfoque el basado en una idea que me sugirieron Thomas Nagel y Derek Parfit, creo que en febrero de 1972. La misma idea propuso Jane English tiempo después, en forma independiente, en su en sayo "Justice Between Generations", en *Philosophícal Studies* 31 (1977), p. 98. Esta mejor explica ción se indica en "The Basic Structure as Subject", que se incluye en este libro. Véase vn: 6 y la nota 12. Simplemente se me escapó esta solución, que deja sin cambio la hipótesis de la moti vación.

[23] Véase *Teoría de la justicia,* § 58.

[24] Véase v: 3.5 y los escritos de Norman Daniels a los que allí se hace referencia.

haga falta ingenio para ver cómo puede proceder la extensión del concepto. En cualquier caso, no debiéramos esperar que la justicia como imparcialidad, o cualquier clase de justicia, cubra todos los casos de lo correcto y lo erróneo. La justicia política debe complementarse siempre con otras virtudes.

En estas conferencias dejo a un lado estos problemas de extensión y me concentro en lo que he llamado la pregunta fundamental de la justicia política. Lo hago así porque la falla de mi *Teoría de la justicia* que estas conferencias tratan de enmendar (como he explicado en la introducción) reside en la respuesta que doy a esa pregunta fundamental. El hecho de que esta pregunta sea en verdad fundamental se demuestra en que haya constituido el centro de atención de la crítica liberal a la aristocracia en los siglos XVII y xvín, de la crítica socialista a la democracia constitucional en los siglos xix y xx, y del conflicto entre los liberales y los conservadores, en la actualidad, acerca de los derechos a la propiedad privada y en torno a la legitimidad (en oposición a la eficacia) de las políticas sociales asociadas a lo que se ha llamado el "Estado de bienestar". Es esta pregunta la que fija las fronteras iniciales de nuestra discusión.

§ 4. La idea de la posición original

1. Ahora abordaré la idea de la posición original.[25] Se introduce esta idea para dilucidar qué concepción tradicional de la justicia, o qué variante de estas concepciones, especifica los principios más apropiados para hacer realidad la libertad y la igualdad, una vez que se entiende a la sociedad como un sistema justo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales. Dando por sentado que deseamos saber qué concepción de la justicia logra esto, ¿por qué acudimos a la idea de la posición original, y cómo nos ayudará a responder a esta pregunta?

Volvamos a la idea de la cooperación social. ¿Cómo se han de establecer los términos justos de la cooperación? ¿Son acaso dictados simplemente por alguna autoridad ajena a las personas que cooperan? ¿Acaso los establece, por ejemplo, la ley de Dios? O bien, ¿son dichas personas las que han de reconocer como justos estos términos, tomando como referencia el saber que dispongan de un orden moral independiente? Por ejemplo: ¿se reconocen estos términos justos como emanados de la ley natural, o como nacidos de un dominio de valores que se conoce a través de la intuición racional? O, ¿es mediante una suerte de compromiso entre estas personas como se establecen estos términos, a la luz de lo que consideran su recíproco beneficio? Según las respuestas que demos a estas preguntas, obtendremos diferentes concepciones de la cooperación social.

[25] Véase *Teoría de la justicia,* §§ 3-4, y el capítulo 3, así como el índice.

La justicia como imparcialidad reformula la doctrina del contrato social y adopta una forma de la última respuesta: los términos justos de la cooperación social se conciben como un acuerdo a que han llegado quienes están comprometidos con ella; es decir, los ciudadanos libres e iguales que han nacido en la sociedad en que viven. Pero su acuerdo, como todo acuerdo válido, debe llevarse a cabo según condiciones apropiadas. En especial, estas condiciones deben poner en una situación justa a las personas libres e iguales, y no deben permitir que algunas de esas personas obtengan mayores ventajas de negociación. Además, tanto las amenazas de recurrir a la fuerza y la coerción, como al engaño y al fraude, deben ser excluidas.

2. Hasta este punto, el concepto resulta claro. Las consideraciones que hemos expuesto son muy conocidas en la vida diaria. Pero en la vida diaria se llega a los acuerdos en una situación más o menos bien especificada, situación que está inmersa en el trasfondo de las instituciones de la estructura básica. Sin embargo, nuestra tarea consiste en extender la idea de convenio al trasfondo mismo. Aquí nos enfrentamos a una dificultad para cualquier concepción de la justicia que utilice la idea de contrato, ya sea social o de otra índole. La dificultad es ésta: debemos hallar un punto de vista que se aparte de las características y circunstancias particulares de este marco abarcador y que no sea distorsionado por ellas; un punto de vista a partir del cual sea posible llegar a un acuerdo justo entre personas consideradas libres e iguales.

La* posición original, la cual tiene características a las que he llamado el "velo de la ignorancia", es precisamente este punto de vista.[26] La razón que la posición original debe abstraer de las contingencias del mundo social sin ser afectada por éstas es que las condiciones de un acuerdo justo sobre los principios de la justicia política entre personas libres e iguales deben eliminar las ventajas que para la negociación surgen inevitablemente dentro del marco de las instituciones de cualquier sociedad, debido a sus tendencias acumulativas, sociales, históricas y naturales. Estas ventajas contingentes e influencias accidentales que derivan del pasado no debieran afectar ningún acuerdo basado en los principios reguladores de las instituciones de la estructura básica misma, partiendo del presente, hacia el futuro.

3. Aquí nos topamos con otra dificultad que, sin embargo, sólo es aparente. Expliquemos: según lo que hemos dicho, resulta claro que la posición original debe considerarse un recurso de representación, y de ahí que cualquier acuerdo al que lleguen las partes deba interpretarse como hipotético y no histórico. Pero, si así es, dado que los acuerdos hipotéticos no se confirman, ¿cuál es, entonces, la importancia de la posición original? La respuesta está implícita en lo que ya hemos dicho: está dada por el papel que toman

Respecto al velo de la ignorancia, *ibid.,* §§ 4 y 24, y el índice.

las diversas características de la posición original entendida como recurso de representación.

Se requiere que las partes estén situadas simétricamente, si han de considerarse representantes de ciudadanos libres e iguales que llegarán a un acuerdo en condiciones justas. Además, presumo que una de nuestras convicciones es ésta: el hecho de que ocupemos determinada posición social no es una buena razón para que propongamos, o esperemos que otros acepten, una concepción de la justicia que favorezca a quienes están en nuestra misma posición. De igual manera, el hecho de que profesemos determinada doctrina comprensiva, religiosa, filosófica o moral, a la par de cualquier concepción del bien que lleve adjunta, no es razón válida para que propongamos, o esperemos que otros acepten, una concepción de la justicia que favorezca a quienes tienen ese credo. Para modelar la mencionada convicción en la posición original, a las partes no se les permite conocer la posición social de aquellos a quienes representan, ni la particular doctrina comprensiva de la persona a la que representan.[27] La misma idea se hace extensiva a la información acerca de las razas y al grupo étnico, al sexo y al género de las personas, y a sus diversas facultades naturales, como la fuerza y la inteligencia,

[27] No permitir que las partes conozcan las doctrinas comprensivas de las otras personas es una manera de espesar más el velo de la ignorancia, más que adelgazarlo. (Este contraste se analiza en "Kantian Constructivism" [1980], p. 547 y ss.) Muchos han pensado en un espeso velo de la ignorancia sin justificación, y han inquirido acerca de fundamentos, en especial, dada la importancia de las doctrinas comprensivas. Ya que debemos justificar, o por lo menos explicar, siempre que podamos, las características de la posición original, consideremos lo siguiente. Volvamos al problema expuesto al principio. Buscamos una concepción política de la justicia para una sociedad democrática entendida como un sistema de cooperación justa entre ciudadanos libres e iguales quienes, en tanto que dueños de autonomía política (u: 6), aceptan de buen grado los principios públicamente reconocidos de la justicia que especifican los términos justos de esta cooperación. Sin embargo, la sociedad en cuestión es tal que en ella existe una diversidad de doctrinas comprensivas, todas perfectamente razonables. Éste es el hecho del pluralismo razonable, en contraposición al hecho del pluralismo como tal (§ 6.2 y n: 3). Ahora bien, si todos los ciudadanos van a suscribir libremente la concepción política de la justicia, esta concepción debe ser capaz de ganarse el apoyo de ciudadanos que profesan diferentes y hasta opuestas doctrinas comprensivas, aunque razonables, en cuyo caso tenemos un consenso traslapado de doctrinas razonables. Esto nos sugiere que dejemos a un lado cómo se relacionan las doctrinas comprensivas de las personas con el contenido de la concepción política de la justicia y pensemos en ese contenido como emanado de las múltiples ideas fundamentales extraídas de la cultura política pública de una sociedad democrática. Modelamos esto colocando las doctrinas comprensivas de las personas tras el velo de la ignorancia. Y esto nos permite descubrir una concepción política de la justicia que puede ser el foco de un consenso traslapado, y constituir por ello la base pública de justificación de esta concepción en una sociedad que se distingue por el hecho de un pluralismo razonable. Ninguna de estas consideraciones pone en tela de juicio la descripción de una concepción política de la justicia como un punto de vista independiente (§§ 1.4 y 2.2); por el contrario, significa realmente que, para exponer razonadamente el espeso velo de la ignorancia, invocamos el hecho del pluralismo razonable y la idea de un consenso traslapado de las doctrinas comprensivas razonable. Agradezco a Wilfried Hinsch el haberme sugerido la necesidad de explicar con claridad esta cuestión. Más arriba me he basado en la idea general de su valiosísimo ensayo inédito acerca de este tema, "The Veil of Ignorance and the Idea of an Overlapping Consensus", Bad Homburg, julio de 1992.

todo dentro de la gama de lo normal. Expresamos figuradamente estos límites a la información acerca de estos aspectos al decir que las partes están tras un velo de ignorancia. Así, la posición original es simplemente un recurso de representación: describe a las partes, responsable cada una de defender los intereses esenciales de un ciudadano libre e igual, como situadas imparcialmente y como representantes para llegar a un acuerdo sujeto a condiciones que limitan apropiadamente lo que pueden esgrimir como buenas razones.[28]

4. Las dificultades a las que nos hemos referido más arriba se superan, por tanto, considerando la posición original como un recurso de representación: modela lo que consideramos —aquí y ahora— condiciones justas según las cuales los representantes de ciudadanos libres e iguales habrán de especificar los términos de la cooperación social en el caso de la estructura básica de la sociedad; y dado que también modela lo que, para este caso, consideramos restricciones aceptables a las razones de que disponen las partes para favorecer una concepción política de la justicia en detrimento de otra, la concepción de la justicia que adopten las partes se identificará con la concepción de la justicia que consideramos —aquí y ahora— justa, y apoyada en las mejores razones.

La idea radica en utilizar la posición original para modelar tanto la libertad y la igualdad como las restricciones a los argumentos, de tal manera que resulte a todas luces evidente a qué acuerdo llegarán las partes en tanto que representantes de los ciudadanos. E incluso, si hay razones —seguramente las habrá— en pro y en contra de cada concepción de la justicia que se esgrima, es posible que haya un equilibrio general de razones que favorezcan más a una concepción en detrimento de las demás concepciones. Como recurso de representación, la idea de la posición original sirve como medio de reflexión y esclarecimiento para el público. Nos ayuda a elaborar lo que ahora pensamos, una vez que hemos logrado adoptar un punto de vista claro y despejado acerca de qué clase de justicia es necesaria cuando se percibe la sociedad como un esquema de cooperación entre ciudadanos libres e igua-, les, de una generación a la siguiente. La posición original sirve de idea mediadora con la cual todas nuestras convicciones tenidas en cuenta, cualquiera que sea su grado de generalidad —ya sea que se refieran a las condiciones

[28] La posición original modela una característica básica, tanto del constructivismo moral de Kant como del constructivismo político; a saber, la distinción entre lo razonable y lo racional, en donde lo razonable precede a lo racional. La importancia de esta distinción es que mi *Teoría de la justicia* habla con más o menos coherencia, no de las condiciones racionales, sino de las condiciones razonables (o, a veces, de las adecuadas o apropiadas) como restricciones sobre los argumentos en pro de los principios de la justicia (p. 18 y ss, 20,120 y ss, 130 y ss, 138, 446, 516 y ss, 578 y 584 y ss). Estas restricciones están modeladas en la posición original y, por tanto, se imponen a las partes; sus deliberaciones están sujetas (y de manera absoluta) a las condiciones razonables cuyo modelo convierte en justa la posición original. Como veremos más adelante, que lo razonable sea anterior a lo racional es lo que confiere prioridad en derechos (v).

justas para situar a las partes o a las restricciones razonables a razones, o a primeros principios o preceptos, o bien a juicios acerca de instituciones o acciones particulares—, pueden ser comparadas unas con otras. Esto nos permite dar mayor coherencia a todos nuestros juicios; y con esta comprensión más profunda podremos lograr un más amplio acuerdo entre unos y otros.

5. Introducimos una idea como la de la posición original ya que no parece haber mejor manera de elaborar una concepción política de la justicia para la estructura básica, a partir de la idea fundamental de la sociedad concebida como un sistema justo de cooperación en marcha entre ciudadanos considerados libres e iguales. Esto parece en especial evidente en cuanto pensamos en la sociedad como una entidad que se extiende a través de generaciones y que hereda su cultura pública y sus instituciones políticas sociales existentes (junto con su capital real y su provisión de recursos naturales) de aquellos que han vivido en ella. Sin embargo, hay implícitos en el uso de esta idea ciertos riesgos. Como recurso de representación, el hecho de su mencionada abstracción puede suscitar malas interpretaciones. En especial ésta: la descripción de las partes puede parecer que presupone una concepción metafísica particular de la persona; por ejemplo, que la naturaleza esencial de las personas es independiente de sus atributos contingentes, y previa a ellos, incluyendo sus metas finales y sus vinculaciones y, ciertamente, su concepción del bien y su carácter, en conjunto.[29]

Estoy convencido de que esta errónea interpretación constituye una ilusión cuya causa radica en no advertir que la posición original es un recurso de representación. El velo de la ignorancia, para citar una característica prominente de esa posición, no tiene implicaciones metafísicas específicas sobre la índole del yo; no implica que el yo sea oncológicamente anterior a los hechos acerca de las personas que las partes no deben conocer ni tomar en cuenta. Podemos, por decirlo así, adoptar esta posición en cualquier momento, simplemente razonando con principios de justicia en concordancia con las restricciones sobre la información que hemos enumerado. Cuando, de esta manera, simulamos estar en la posición original, nuestro razonamiento ya no nos compromete con determinada doctrina metafísica, acerca del yo, al menos no como sería al actuar cierto papel en una pieza teatral, como *Macbeth* o *Lady Macbeth,* en el que nos comprometemos a pensar que realmente somos un rey o una reina empeñados en una lucha desesperada por el poder político. Mucho de esto se aplica generalmente a la representación de papeles. Debe-

[29] Véase el importante trabajo de Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge, Cambridge University Press, 1982). Esta concepción metafísica de la persona se atribuye a mi *Teoría de la justicia* en la introducción y se critica desde varios puntos de vista en gran parte del libro. Pienso que la réplica a esto, en el capítulo 4 de *Liberalism, Community, and Culture,* de Will Kymlicka (Oxford, Clarendon Press, 1989), es, en conjunto, satisfactoria, con algunos pequeños ajustes que habrá que hacerle para que encaje en el liberalismo político, en contraposición al liberalismo como doctrina comprensiva.

mos recordar que estamos intentando demostrar cómo la idea de la sociedad en tanto sistema justo de cooperación social puede ponerse de manifiesto de manera que descubramos principios que especifiquen los derechos y las libertades básicos y las formas de igualdad más apropiadas para los cooperadores, en cuanto se consideran ciudadanos, como personas libres e iguales.

6. Una vez examinada la idea de la posición original, agregaré lo siguiente para evitar los malentendidos: es importante distinguir tres puntos de vista: el de las partes en la posición original, el de los ciudadanos en una sociedad bien ordenada y, finalmente, el de nosotros mismos; el de usted y el mío, el de los que estamos elaborando la justicia como imparcialidad y examinándola como una concepción política de la justicia.

Los primeros dos puntos de vista pertenecen a la concepción de la justicia como imparcialidad, y se especifican con referencia a sus ideas fundamentales. Pero mientras que las concepciones de una sociedad bien ordenada y la de los ciudadanos como libres e iguales podrían realizarse en nuestro mundo social, las partes como representantes racionales que especifican los términos justos de la cooperación social poniéndose de acuerdo sobre principios de justicia, son simplemente partes de la posición original. Esta posición la establecemos usted y yo al elaborar la justicia como imparcialidad y, por ello, la naturaleza de las partes de la posición original depende de nosotros: son simplemente las creaturas artificiales que habitan en nuestro recurso, en nuestro artificio de representación. Mal se interpretará la justicia como imparcialidad si las deliberaciones de las partes y las motivaciones que les atribuimos son tomados erróneamente como explicación de la psicología moral, ya sea de personas reales o de ciudadanos en una sociedad bien ordenada.[30] No debe confundirse la autonomía racional (n: 5) con la autonomía plena (11: 6). Esta última constituye un ideal político y forma parte de un más completo ideal de una sociedad bien ordenada. La autonomía racional no es de ninguna manera, como tal, un ideal, sino una manera de modelar la idea de lo racional (en oposición a lo razonable) en la posición original.

El tercer punto de vista —el de usted y el mío— es aquel desde el cual la justicia como imparcialidad, y ciertamente cualquier otra concepción política, va a ser valorada. Aquí, la prueba por vencer es aquella del equilibrio reflexivo: hasta qué punto la visión, en conjunto, articula nuestras más firmes convicciones acerca de la justicia política, en todos los niveles de la generalidad, tras examinarlo detenidamente una vez que hemos hecho los ajustes y las revisiones que nos parecieron importantes. Una concepción de la justicia que satisfaga este criterio es la concepción que, como nuestras indagaciones nos permitan afirmar ahora, constituye la más razonable para nosotros.

[30] Muchos han cometido este error. Intenté identificarlo más claramente y poner fin a la cuestión en "Fairness to Goodness" ["De la imparcialidad a la bondad"], en *Philosophical Review* 84 (octubre de 1975), p. 542 y ss.

§ 5. LA CONCEPCIÓN POLÍTICA DE LA PERSONA

1. Apunté más arriba que la idea de la posición original y la descripción de las partes pueden incitarnos a pensar que está presupuesta una doctrina metafísica de la persona. Aunque ya he dicho que esta interpretación es errónea, no basta con la simple descalificación de la confianza en las doctrinas metafísicas; porque, pese a nuestros intentos, es posible que estas doctrinas sigan interviniendo en esto. Para refutar reclamos de esta naturaleza se requiere discutirlas en detalle y demostrar que no tienen ninguna base de apoyo. No es posible, empero, hacer eso aquí.[31]

No obstante, sí puedo esbozar una explicación de la concepción política de la persona delineada al establecer la posición original (§ 3.3). Para entender lo que significa describir como política una concepción de la persona, pensemos de qué manera se representan como personas libres los ciudadanos en esa posición. La representación de su libertad parece ser una fuente de la idea de que se presupone una doctrina metafísica. En este momento los ciudadanos son concebidos como seres que se consideran a sí mismos libres en tres aspectos, por lo cual examino cada uno de estos aspectos e indico el modo en que la concepción de la persona es política.

2. Primero: los ciudadanos son libres en la medida en que se conciben a sí mismos y unos a otros como poseedores de la capacidad moral para tener una concepción del bien. Esto no significa que, como parte de su concepción política, se conciban a sí mismos inevitablemente atados a la búsqueda de la concepción del bien particular que profesen en un momento dado. Más bien, en tanto que ciudadanos, se les ve como capaces de revisar y cambiar su concepción, fundados en elementos razonables y racionales, y pueden hacer

[31] Parte de la dificultad reside en que no hay una opinión aceptada en cuanto a qué es una doctrina metafísica. Podríamos decir, como me lo ha sugerido Paul Hoffman, que desarrollar una concepción política de la justicia sin presuponer, o sin utilizar explícitamente, una doctrina metafísica particular —por ejemplo, alguna concepción metafísica de la persona— equivale ya a presuponer una tesis metafísica: a saber, que no es necesaria ninguna doctrina metafísica para este propósito. También podríamos decir que nuestra concepción ordinaria de las personas como las unidades básicas de deliberación y responsabilidad presupone, o implica en alguna forma, ciertas tesis metafísicas acerca de la naturaleza de las personas como agentes morales o políticos. Según el precepto de anulación, no es mi deseo negar estas objeciones. Lo que podríamos decir es lo siguiente: si consideramos la presentación de la justicia como imparcialidad y notamos cómo se establece, y atendemos a las ideas y concepciones que utiliza, vemos que no aparece en ninguna de sus premisas ninguna doctrina metafísica particular acerca de la naturaleza de las personas, distintiva y opuesta a otras doctrinas metafísicas, ni es necesaria su intervención en la exposición de sus argumentos. Si intervienen presupuestos metafísicos, quizá sean tan generales que no se distingan de los puntos de vista metafísicos —cartesianos, leibnizianos o kantianos; realistas, idealistas o materialistas— de los que se ha ocupado tradicionalmente la filosofía. En este caso, tales elementos metafísicos no serían importantes en cuanto a la estructura y el contenido de una concepción política de la justicia, en ningún sentido. Agradezco a Daniel Brudney y a Paul Hoffman la discusión que entablamos acerca de esta materia.

esto si así lo desean. En su calidad de personas libres, los ciudadanos se reservan el derecho a considerar sus personas como independientes y sin identificación con ninguna concepción particular, ni con su esquema de fines últimos. Dado su poder moral para formar, revisar y buscar racionalmente una concepción del bien, su identidad pública como personas libres no se ve afectada por cambios, a través del tiempo, en la concepción del bien que hayan adoptado.

Por ejemplo: cuando los ciudadanos se convierten de una religión a otra, o ya no profesan un credo religioso establecido, no dejan de ser, en materia de justicia política, las mismas personas que eran antes de este cambio. No existe en este caso ninguna pérdida de lo que podemos llamar su identidad pública o institucional, ni de su identidad como materia de la ley básica. En general, siguen teniendo los mismos derechos y los mismos deberes básicos; son dueños de las mismas propiedades y pueden hacer las mismas reclamaciones que antes, excepto en lo que se refiere a su anterior afiliación religiosa. Podemos imaginar una sociedad (la historia nos da muchos ejemplos de ello) en que los derechos básicos y los reclamos que les son reconocidos dependen de la afiliación religiosa y de la clase social del ciudadano. Tal sociedad tiene una concepción distinta de la persona. Le falta la concepción de la igualdad de todos los ciudadanos, pues esta concepción igualitaria es inherente a la de una sociedad democrática de ciudadanos libres e iguales.

Existe un segundo sentido de la identidad, especificado a partir de los objetivos y compromisos más hondos de los ciudadanos. Podemos llamarlo su identidad no institucional, o moral.[32] En general, los ciudadanos tienen objetivos y compromisos, tanto políticos, como no políticos. Suscriben los valores de la justicia política y desean verlos incorporados en instituciones políticas y en políticas sociales. También trabajan en pro de otros valores en la vida no pública, y para apoyar los fines de las asociaciones a que pertenecen. Los ciudadanos deben ajustar y reconciliar estos dos aspectos de su identidad moral. Puede suceder que, en sus asuntos privados, o en la vida interna de sus asociaciones, los ciudadanos consideren sus objetivos últimos y sus vinculaciones de manera muy diferente de lo que supone su concepción política. Pueden tener —y a menudo tienen, en algún momento— afectos, devociones y lealtades de los cuales, en su concepto, no se separarían, ni podrían ni deberían hacerlo, ni tampoco evaluarlos objetivamente. Tal vez les pareciera sencillamente inimaginable verse separados de ciertas convicciones religiosas, filosóficas y morales, o de ciertos vínculos y lealtades que profesan desde hace mucho.

Estas dos clases de compromisos y vinculaciones —tanto políticos, como

[32] Estoy en deuda con Erin Kelly por la distinción entre las dos clases de objetivos que caracterizan a la identidad moral de los pueblos, tal como se describen en este y en el siguiente párrafo.

no políticos— especifican la identidad moral y dan forma al modo de vida de la persona; lo que uno se ve haciendo y tratando de lograr en el mundo social. Si perdemos de pronto estos vínculos y estos compromisos, estaremos desorientados y no sabremos qué hacer. De hecho, podríamos pensar que no tiene ningún objeto seguir.[33] Pero nuestras concepciones del bien pueden cambiar, y a menudo cambian a través del tiempo, generalmente en forma paulatina, aunque a veces súbitamente. Cuando son súbitos estos cambios, posiblemente digamos que ya no somos la misma persona que antes. Sabemos qué significa esto: nos referimos a un cambio profundo y penetrante, o a una transformación radical, a un giro completo, en nuestros objetivos finales y en nuestros compromisos; hablamos así de nuestra diferente identidad moral (de la que forma parte nuestra identidad religiosa). En el camino de Damasco, Saulo de Tarso se convierte en Pablo el Apóstol. Sin embargo, tal conversión no implica ningún cambio en nuestra identidad pública o institucional, ni en nuestra identidad personal, como entienden este concepto algunos escritores de la filosofía de la mente.[34] Además, en una sociedad bien ordenada y apoyada en un consenso traslapado, los valores y compromisos

[33] Este papel de compromisos lo recalca a menudo Bernard Williams; por ejemplo, en "Persons, Character and Morality", en *Moral Luck* (Cambridge, Cambridge University Press, 1981), p. 10-14.

[34] Aunque en el texto he empleado el término *identidad,* pienso que quizá hubiera causado menos confusión si hubiera utilizado la frase "nuestra concepción de nosotros mismos", o "la clase de persona que deseamos ser". Hacer esto habría establecido la distinción entre la cues tión con importantes elementos morales y la cuestión de la igualdad o identidad de una sustan cia, *continuante* o cosa a través de diferentes cambios en el espacio y en el tiempo. Al expresar esto supongo que una respuesta al problema de la identidad personal intenta especificar los diversos criterios (por ejemplo, los criterios psicológicos de los recuerdos y la continuidad fisi ca del cuerpo, o alguna parte de esto) según los cuales dos diferentes estados psicológicos o accio nes, que ocurren en dos tiempos diferentes, pueden considerarse estados o acciones de la mis ma persona, que sigue siendo la misma a través del tiempo; y también intenta especificar cómo ha de concebirse esta persona que sigue siendo la misma; si como una sustancia cartesiana o leibniziana, o como un ego trascendental kantiano, o como una identidad *continuante* de al guna clase; por ejemplo, corporal o física. Véase la antología de ensayos que publicó John Perry, *Personal ldentity [Identidad personal]* (Berkeley, University of California Press, 1975), especial mente la introducción de Perry, pp. 1-30; y el ensayo de Sidney Shoemaker en *Personal ldentity* (Oxford, Basil Blackwell, 1984), que consideran varios puntos de vista. A veces, en los análisis de este problema, se pasa por alto en gran medida la continuidad de los objetivos fundamenta les; por ejemplo, en los puntos de vista de H. P. Grice (en la antología de Perry), que hace hin capié en la continuidad de la memoria. No obstante, en cuanto se toma en cuenta la continui dad de estos objetivos como un elemento básico, como en la obra de Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford, Clarendon Press, 1984), Parte m, no hay una distinción tajante entre el proble ma de la identidad no pública o moral de la persona y el problema de su identidad personal propiamente dicha. Este último problema suscita profundas cuestiones sobre las cuales distintas visiones filosóficas de la actualidad y del pasado difieren en mucho, y seguramente seguirán difiriendo. Por esta razón, es importante tratar de elaborar una concepción política de la justi cia que soslaye este problema cuanto sea posible. Aun así, para referirme al ejemplo del texto, presumo que todos estarán de acuerdo en que, para los propósitos de la vida pública, Saulo de larso y Pablo el Apóstol son la misma persona. La conversión no tiene ninguna importancia en lo referente a la identidad pública o institucional.

políticos (más generales), como parte de su identidad no institucional o moral, son los mismos en términos generales.

3. Un segundo aspecto en que los ciudadanos se ven como personas libres es que se consideran a sí mismos fuentes autoautentificables de reclamaciones válidas. Es decir, que se consideran con todo el derecho a hacer reclamaciones y plantear exigencias acerca de sus instituciones, con miras a hacer valer sus concepciones del bien (siempre y cuando estas concepciones no se salgan de los márgenes permitidos por la concepción pública de la justicia). Consideran los ciudadanos que estos reclamos tienen su propio peso, independientemente de que deriven de los deberes y obligaciones especificados por una concepción política de la justicia; por ejemplo, de los deberes y obligaciones que se tienen para con la sociedad. Los reclamos y las exigencias que los ciudadanos consideran fundados en deberes y obligaciones basados en sus concepción del bien y en la doctrina moral que profesan en su propia vida también tienen que tomarse en cuenta, para nuestros propósitos, como elementos justificables o autentificables en sí mismos. Es razonable hacerlo así en una concepción política de la justicia para una democracia constitucional, pues, concediendo que las concepciones del bien y de las doctrinas morales que profesan los ciudadanos son compatibles con la concepción pública de la justicia, estos deberes y obligaciones son justificables por sí mismos desde el punto de vista político.

Cuando describimos la manera en que los ciudadanos se perciben a sí misinos como libres, describimos en realidad qué piensan los ciudadanos de sí mismos en una sociedad democrática cuando surgen cuestiones relacionadas con la justicia política. Que este aspecto pertenece a una particular concepción política resulta claro al contrastarlo con una concepción política diferente, en la que las personas no son vistas como fuente de reclamos válidos que se justifique por sí misma. En cambio, en este último caso, sus exigencias sólo tendrán peso en la medida en que puedan derivarse de los deberes y obligaciones para con la sociedad, o de sus papeles correspondientes en una jerarquía social apuntalada por valores religiosos o aristocráticos.

Para dar un ejemplo extremo, los esclavos son seres humanos que no son considerados fuente de ningún reclamo; ni siquiera de exigencias basadas en deberes u obligaciones sociales, pues los esclavos no son considerados capaces de tener deberes u obligaciones. Las leyes que prohibían el maltrato a los esclavos no se basaban en reclamaciones que hicieran los esclavos, sino en reclamaciones que hacían los dueños de esclavos, o por reclamos que se originaban en los intereses generales de la sociedad (los cuales no incluían los intereses de los esclavos). Los esclavos eran, por así decirlo, seres humanos socialmente muertos: no se les reconocía, en absoluto, como personas.[35] Este

[35] En cuanto a la idea de la muerte social, véase *Slavery and Social Death [Esclavitud y muerte social]* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982), especialmente las pp. 5-9,38-45 y 337.

contraste con la esclavitud aclara por qué concebir a los ciudadanos como personas libres en virtud de sus poderes morales y de tener una concepción del bien es inherente a una particular concepción política de la justicia.

4. El tercer aspecto en que los ciudadanos se conciben como personas li bres consiste en que se consideran capaces de asumir la responsabilidad de sus fines, y esto afecta la manera en que se valoran sus diversos reclamos.[36] En términos muy generales, dado un marco de instituciones justas y si exis te para cada persona un índice justo de bienes de primera necesidad (como lo requieren los principios de la justicia), se considera que los ciudadanos son capaces de ajusfar sus metas y aspiraciones a la luz de lo que pueden razo nablemente esperar. Además, se conciben como capaces de restringir sus re clamos en materia de justicia, en conformidad con las clases de cosas que permiten los principios de la justicia.

Por tanto, los ciudadanos deben reconocer que el peso de sus reclamos no está dado por la fuerza y la intensidad psicológica de sus anhelos y deseos (en contraposición a sus necesidades en tanto que ciudadanos), incluso cuando sus anhelos y deseos son racionales desde su particular punto de vista. El procedimiento es el que ya se ha expresado: empezamos con la idea básica de la sociedad como un sistema justo de cooperación. Cuando se desarrolla esta idea hasta convertirla en una concepción de la justicia política, está implícito que, al entender a los ciudadanos como personas que pueden comprometerse en la cooperación social durante toda su vida, también pueden asumir la responsabilidad de sus fines: esto es, que pueden ajusfar sus fines de tal manera que puedan perseguirse por los medios que puedan esperar razonablemente recibir en recompensa por lo que puedan esperar razonablemente contribuir. La idea de la responsabilidad de los fines va implícita en la cultura política pública, y es discernible en sus prácticas. Una concepción política de la persona articula esta idea y la acomoda en la otra, la idea de la sociedad como un sistema justo de cooperación.

5. Resumamos. Haré la recapitulación de tres puntos principales de esta y de las dos secciones precedentes:

Primero: en la § 3 se describió a las personas como libres e iguales, en virtud de poseer en el grado necesario los dos poderes de la personalidad moral; a saber, la capacidad de tener un sentido de la justicia y la capacidad para tener una concepción del bien. Asociamos estos poderes con dos de los elementos principales de la idea de la cooperación, la idea de los términos justos de la cooperación y la idea de la ventaja racional, o bien, para cada participante.

Segundo: en esta sección (§ 5) hemos examinado tres maneras en que las personas son consideradas libres, y hemos apuntado que en la cultura políti-

Véase, más adelante, v: 3-t, especialmente, 3.6.

ca pública de un régimen constitucional democrático los ciudadanos se conciben a sí mismos libres de estas maneras.

Tercero: puesto que la pregunta de qué concepción de la justicia política es la más apropiada para hacer realidad en las instituciones básicas los valores de la libertad y de la igualdad se ha controvertido desde hace mucho, incluso dentro de la mismísima tradición en que los ciudadanos se consideran libres e iguales, el objetivo de la justicia como imparcialidad consiste en dar respuesta a esta pregunta empezando desde la idea de la sociedad en tanto que un sistema justo de cooperación, en que los ciudadanos así considerados se pongan de acuerdo sobre los términos justos de la cooperación. En la § 4 vimos cómo este enfoque, una vez que se toma la estructura básica de la sociedad como el objeto primordial de la justiciadnos lleva a la idea de la posición original como un recurso de representación.

§ 6. LA IDEA DE UNA SOCIEDAD BIEN ORDENADA

1. He dicho que, en la justicia como imparcialidad, la idea fundamental de la sociedad como un sistema justo de cooperación a través de generaciones se desarrolla en conjunción a dos ideas afines: la idea de los ciudadanos considerados como personas libres e iguales y la idea de una sociedad bien ordenada vista como una sociedad efectivamente regulada por una concepción pública de la justicia. Habiendo analizado la primera idea afín, ahora procedamos a analizar la segunda.

Decir que una sociedad está bien ordenada expresa tres cosas: la primera (implícita en la idea de una concepción de la justicia públicamente reconocida) que es una sociedad en la que cada cual acepta, y sabe que todo el mundo acepta, los mismos principios de justicia; la segunda (implicada en la idea de la regulación efectiva de tal concepción), que su estructura básica —esto es, sus principales instituciones políticas y sociales y cómo forman en conjunto un sistema de cooperación—, se sabe públicamente, o al menos se tienen buenas razones para creer, cumple con estos principios. Y tercera: que sus ciudadanos tienen, normalmente, un sentido efectivo de la justicia, y por ello cumplen generalmente las reglas de sus instituciones básicas, a las que consideran justas. En tal sociedad, la concepción de justicia públicamente reconocida establece un punto de vista compartido desde el cual pueden juzgarse los reclamos que los ciudadanos plantean a la sociedad.

Este es un concepto muy idealizado. Sin embargo, cualquier concepción de la justicia que no pueda ordenar bien a una democracia constitucional es inadecuada como concepción democrática. Esto podría ocurrir, como bien se sabe, a la hora en que esta concepción se reconozca públicamente y se muestre inadecuada, derrotándose por sí sola. También podría suceder porque

—para adoptar una distinción que hace Cohén— una sociedad democratice se caracteriza por el hecho de existir en ella un razonable pluralismo.[37] Así, una concepción de la justicia puede no pasar la prueba al no obtener el apoyo de ciudadanos razonables que profesan doctrinas comprensivas razonables; o, como repetiré a menudo, al no poder obtener el apoyo de un razonable consenso traslapado. Lograr esto es necesario para tener una apropiada concepción de la justicia.

2. La razón de esto es que la cultura política de una sociedad democrática se caracteriza (en mi opinión) por tres hechos generales, entendidos de esta manera:

El primero es que la diversidad de doctrinas comprensivas razonables, religiosas, filosóficas y morales, que encontramos en las sociedades democráticas modernas, no constituyen una mera situación histórica que pronto podrá terminar; es una característica permanente de la cultura pública de la democracia. En las condiciones políticas y sociales que aseguran los derechos y las libertades básicos de instituciones libres, una diversidad de doctrinas comprensivas opuestas e irreconciliables —y es más, razonables— surgirá, y persistirá, si es que tal diversidad no se ha dado ya.

El hecho de este razonable pluralismo debe distinguirse del pluralismo como tal. Es el hecho de que las instituciones libres tienden a generarse, no sólo como una variedad de doctrinas y puntos de vista —como sería de esperarse de los diversos intereses de los pueblos y de su tendencia a concentrarse en puntos de vista estrechos—, sino como una diversidad de doctrinas comprensivas existentes entre esos puntos de vista. Éstas son las doctrinas que los ciudadanos razonables profesan y que el liberalismo político debe abordar. No son simplemente consecuencias de los intereses personales o de clase, ni de la comprensible tendencia de los pueblos a ver el mundo político desde una perspectiva limitada. Son, en cambio, parte de la labor de la razón práctica libre, dentro del marco de instituciones libres. Así, aunque las doctrinas históricas no son, por supuesto, sólo obra de la razón libre, el hecho del pluralismo razonable no es una condición desafortunada de la vida humana. Al enmarcar la concepción política de manera que pueda, en la segunda etapa, obtener el apoyo de las doctrinas comprensivas razonables, no estamos ajusfando esa concepción a las fuerzas brutas del mundo, sino al inevitable resultado de la libre razón humana.[38]

[37] Agradezco a Joshua Cohén la instructiva discusión que entabló conmigo acerca de este punto; y también por insistir en la importancia de la distinción entre el pluralismo razonable y el plu ralismo como tal, como se especifica en los párrafos que siguen inmediatamente en la § 6.2, y más adelante, en II: 3. Analiza estas cuestiones con iluminador detalle en "Moral Pluralism and Political Consensus", en *The Idea of Democracy,* publicado por David Copp y Jean Hampton (Cambridge, Cambridge University Press, 1993).

[38] En 11: 2-3 presento un recuento de la carga de los juicios y un análisis de la doctrina com prensiva razonable que habla de las condiciones necesarias mínimas para tal doctrina, que no

Un segundo hecho general, relacionado con el anterior, es que mantener la profesión continua y compartida de una sola doctrina comprensiva, religiosa, filosófica o moral, sólo es posible mediante el uso opresivo del poder del Estado. Si pensamos en la sociedad política como en una comunidad unida en la profesión de una sola doctrina comprensiva, entonces el uso opresivo del poder del Estado es necesario para la comunidad política. En la sociedad de la Edad Media, que más o menos se hallaba unida al profesar la fe católica, la Inquisición no fue un accidente; su tarea de suprimir la herejía se necesitaba para preservar esa creencia generalmente compartida. Y lo mismo puede afirmarse, en mi opinión, respecto de cualquier doctrina comprensiva razonable, filosófica y moral, sea o no religiosa. Una sociedad unida por alguna forma razonable del utilitarismo, sobre las bases de los razonables liberalismos de Kant o de Mili, también requeriría de las sanciones del poder del Estado para seguir vigente.[39] Llamemos a esto "el hecho de opresión".[40]

Por último, un tercer hecho general consiste en que un régimen democrático seguro y durable, que no esté dividido por credos doctrinarios y clases sociales hostiles entre sí, debe tener el sostén libre y voluntario de por lo menos una mayoría sustancial de sus ciudadanos políticamente activos. Aunada al primer hecho general, esto significa que, para que sirva de base pública de justificación para un régimen constitucional, una concepción política de la justicia debe ser tal que puedan suscribirla quienes profesan muy diversas y opuestas, aunque razonables, doctrinas comprensivas.[41]

3. -Como no existe una razonable doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral que profesen todos los ciudadanos, la concepción de la justicia que se afirme en una sociedad democrática bien ordenada debe ser una con-

por ello dejan de ser condiciones apropiadas para los propósitos del liberalismo político. No se sugiere que todas las doctrinas razonables así definidas sean igualmente razonables para otros propósitos o desde otros puntos de vista. Es obvio que los ciudadanos tendrán diferentes opiniones acerca de esas otras materias.

[39] Esta aseveración acaso parezca paradójica. Si se objeta que, consecuentemente con la doc trina de Kant o con la de Mili, las sanciones del poder del Estado no pueden utilizarse, estaré de acuerdo con esta objeción. Pero esto no contradice al texto, que declara que una sociedad en que cada cual afirme una doctrina liberal razonable, si por hipótesis suponemos que existiera tal cosa, no puede durar mucho. En lo que se refiere a las doctrinas no razonables, y en lo to cante a religiones que recalcan la idea de la autoridad institucional, podemos pensar que el texto está en lo correcto; y podríamos pensar, erróneamente, que hay excepciones para otros puntos de vista comprensivos. El meollo del texto es éste: no hay excepciones. Debo esta ob servación a los comentarios de Cass Sanstein.

[40] Tomo esta expresión de Sanford Shieh.

[41] Para completar la exposición, agrego como un cuarto hecho general uno que hemos utili zado en toda la obra, al hablar de la cultura pública. Éste es el hecho de que la cultura política de una sociedad democrática, que ha funcionado razonablemente bien durante mucho tiempo, contiene normalmente, por lo menos implícitamente, ciertas ideas fundamentales intuitivas a partir de las cuales es posible elaborar una concepción política de la justicia apropiada para un régimen constitucional. Este hecho es importante cuando especificamos las características ge nerales de una concepción política de la justicia, y elaboramos la justicia como imparcialidad como tal punto de vista.

cepción limitada a lo que llamaré "el dominio de lo político" y a los valores que preconiza. La idea de una sociedad democrática bien ordenada debe configurarse en concordancia con esta tesis. Por tanto, supongo que los puntos de vista generales de los ciudadanos tienen dos partes: una parte puede verse como aquella que es, o que coincide con, la concepción política de la justicia reconocida por los ciudadanos; la otra parte es (completa o parcialmente) una doctrina comprensiva con la que está relacionada, en cierto modo, esa concepción política. Cómo puede estar relacionada con ella, lo puntualizaré más adelante, en la conferencia iv. Lo que aquí hay que recalcar es que, como ya he expresado, los ciudadanos, individualmente, deciden por sí mismos de qué manera se relaciona la concepción política que todos suscriben con sus propios puntos de vista comprensivos.

Una vez aclarado esto, me ocuparé brevemente de cómo una sociedad democrática bien ordenada satisface una condición necesaria (pero a todas luces no suficiente) de realismo y estabilidad. Tal sociedad puede estar bien ordenada mediante una concepción política de la justicia en tanto que, primero, los ciudadanos que profesan doctrinas razonables, pero opuestas y comprensivas, pertenezcan a un consenso traslapado: es decir, que generalmente suscriban esa concepción de justicia como la que expresa el contenido de sus criterios políticos acerca de las instituciones básicas; y segundo, que las doctrinas comprensivas no razonables (suponemos que éstas existen siempre) no obtengan la suficiente aceptación como para minar la justicia esencial de esa sociedad. Estas condiciones no imponen el poco realista —en realidad, el utópico— requisito de que todos los ciudadanos suscriban la misma doctrina comprensiva, sino sólo, como sucede en el liberalismo político, la misma concepción pública de la justicia.

4. La idea del consenso traslapado puede fácilmente malinterpretarse, dada la idea del consenso que se utiliza cotidianamente en política. Su significado, para nosotros, debe entenderse claramente de esta manera: suponemos que un régimen constitucional democrático es razonablemente justo y viable, y que merece que lo defendamos. Sin embargo, ante el hecho del pluralismo razonable, ¿cómo podemos instrumentar nuestra defensa de este régimen, de modo que gane suficiente y amplio apoyo para lograr la estabilidad?

Para este propósito, no tomamos en cuenta las doctrinas comprensivas que de hecho existen y luego elaboramos una concepción política que establezca una especie de equilibrio de fuerzas entre estas doctrinas. Ilustremos esto con un ejemplo: al especificar una lista de bienes primordiales,[42] podemos proceder de dos maneras. Una consiste en estudiar las diversas doctrinas comprensivas que encontramos en la sociedad y especificar un índice de tales bienes, de modo que nos acerquemos al centro de gravedad de esas

[42] La idea de los bienes primarios se introduce en n: 5.3, y se trata con algún detalle en v: 3-4.

doctrinas, por así decirlo: esto es, de manera que descubramos una especie de promedio de lo que necesitarían quienes profesan esos puntos de vista por la vía de derechos, protecciones y todo tipo de medios institucionales. Hacer esto parecería el mejor método para asegurar que el índice proporciona todos los elementos básicos necesarios para reforzar las concepciones del bien relacionadas con las doctrinas existentes, y para mejorar así la posibilidad de obtener un consenso traslapado.

Pero no es así como procede la justicia como imparcialidad; hacerlo así equivaldría a convertirla en política en el sentido equivocado. Por el contrario, la justicia como imparcialidad elabora una concepción política que es un punto de vista independiente establecido (§ 1.4) a partir de la idea fundamental de la sociedad considerada un sistema justo de cooperación, y a partir de sus ideas afines. La esperanza radica en que esta idea, con su índice de bienes primordiales emanado desde el interior, pueda ser el foco de un consenso traslapado. Dejamos a un lado las doctrinas comprensivas que ahora existen, o que han existido, o que podrían existir. El criterio no consiste en que los bienes primordiales sean justos en función de las concepciones comprensivas del bien relacionadas con tales doctrinas, mediante el logro de un equilibrio entre ellas, sino que sean justos para los ciudadanos libres e iguales, como personas que tienen esas concepciones del bien.

Por tanto, el problema estriba en cómo enmarcar una concepción de la justicia para un régimen constitucional, de tal índole que quienes apoyan o quienes podrían llegar a apoyar esa clase de régimen también pudieran suscribir la concepción política, siempre y cuando no entrara en conflicto demasiado áspero con sus puntos de vista comprensivos. Eso nos lleva a la idea de una concepción de la justicia tenida como punto de vista independiente, nacida de las ideas fundamentales de una sociedad democrática, que no presupone ninguna doctrina particular de mayor alcance. No interponemos ningún obstáculo doctrinal para que esta concepción gane adeptos, de manera que pueda obtener el apoyo de un razonable y duradero consenso traslapado.

§ 7. Ni una comunidad ni una asociación

1. Una sociedad democrática bien ordenada no es una comunidad ni, más generalmente, una asociación.[43] Existen dos diferencias entre una sociedad democrática y una asociación: la primera es que hemos supuesto que una sociedad democrática, como cualquier sociedad política, ha de considerarse

[43] Por definición, pensemos en una comunidad como en una clase especial de asociación unida por una doctrina comprensiva; por ejemplo, una Iglesia. Los integrantes de otras asociaciones a menudo han compartido algunos fines, pero éstos no componen una doctrina comprensiva, y acaso sean puramente instrumentales.

un sistema social completo y cerrado. Es completo, en el sentido de que es autosuficiente y da cabida a todos los propósitos primordiales de la vida humana. También es cerrado este sistema, como he dicho (§ 2.1), pues sólo se entra en él por nacimiento y se sale con la muerte. No tenemos una identidad anterior, antes de estar en esa sociedad; no es como si procediéramos de otra parte, sino que nos encontramos con que crecemos en esta sociedad, en esta posición social, con sus ventajas y desventajas latentes, como nos lo depare nuestra buena o mala suerte. Por el momento dejaremos a un lado las relaciones con otras sociedades, y pospondremos todas las cuestiones de la justicia entre los pueblos, hasta que tengamos a la mano una concepción de la justicia para una sociedad bien ordenada. Así, no se nos considerará como ciudadanos que se integran a la sociedad a la edad de discreción, como haríamos si nos afiliáramos a una asociación, sino como ciudadanos que nacimos en una sociedad en la que habremos de pasar toda nuestra vida.

Pensemos, entonces, en los principios de la justicia diseñados para conformar el mundo social en que hemos adquirido primeramente nuestro carácter y nuestra concepción de nosotros mismos como personas, así como nuestros puntos de vista comprensivos y sus concepciones del bien, mundo social en el que nuestras capacidades morales deben realizarse, si es que deben realizarse en alguna medida. Estos principios deben dar prioridad a aquellas libertades básicas y oportunidades que, en el trasfondo institucional de la sociedad civil, nos permitan, ante todo, ser ciudadanos libres e iguales a los demás, y entender nuestro papel como personas con esa calidad.

2. La segunda diferencia básica entre una sociedad democrática bien ordenada y una asociación es que tal sociedad no tiene fines ni objetivos últimos, en el sentido en que los tienen las personas o las asociaciones. Aquí, por fines y objetivos últimos entiendo aquellos que tienen un lugar especial en doctrinas comprensivas. En contraste con ello, los fines específicos de la sociedad, tales como los que se expresan en los preámbulos de una Constitución —una justicia más cabal, las bendiciones de la libertad, la defensa común— deben entrar en una concepción política de la justicia y en su razón pública. Lo cual significa que los ciudadanos no piensan que hay fines sociales precedentes que justifican el que consideren que algunas personas valen para la sociedad más o menos que otras y que les señalen diferentes derechos y privilegios, según esta valoración. Muchas sociedades del pasado han pensado lo contrario: perseguían como fines supremos la religión y el imperio, el dominio y la gloria; y los derechos y el estatus de los individuos y clases dependían de su papel en la obtención de esos fines. En este sentido, esas sociedades se veían a sí mismas como asociaciones.

En contraste con lo anterior, una sociedad democrática, con su concepción política, no se ve a sí misma, de ninguna manera, como una asociación. No está autorizada, como lo están generalmente las asociaciones dentro de una

sociedad, a ofrecer diferentes acuerdos a sus integrantes (en este caso, a los ciudadanos nacidos en ella) —según el valor de su contribución potencial a la sociedad en su conjunto— o a los fines de quienes ya son integrantes de ella. Cuando esto es permisible en el caso de asociaciones, es así porque, en ese caso, a los que están a la espera de ser miembros o a los que ya lo son se les ha garantizado el estatus de ciudadanos libres e iguales, y porque las instituciones del trasfondo de la justicia en la sociedad aseguran que hay otras opciones abiertas para ellos.[44]

3. Si bien una sociedad democrática bien ordenada no es una asociación, tampoco es una comunidad, si entendemos por comunidad una sociedad gobernada por una doctrina religiosa, filosófica o moral comprensiva. Esta idea resulta decisiva para la idea de la razón pública de una sociedad bien ordenada. Pensar en una democracia como en una comunidad (definida así) pasa por alto el limitado alcance de su razón pública basada en una concepción política de la justicia. Desvirtúa la clase de unidad que un régimen constitucional es capaz de lograr sin violar los principios democráticos fundamentales. Tener un celo especial por abarcar toda la verdad nos conduciría a la tentación de una más amplia y profunda unidad que no puede justificar la razón pública.

Pero también resulta erróneo pensar en una sociedad democrática como en una asociación, y suponer que su razón pública incluye objetivos y valores extrapolíticos. Hacerlo así pasa por alto el papel prioritario y fundamental de sus instituciones básicas, de establecer un mundo social en el interior del cual, sin más, podamos desarrollarnos con apropiada crianza, cuidados y educación, y no poca buena fortuna, para llegar a ser ciudadanos libres e iguales. El trasfondo justo de ese mundo social lo da el contenido de la concepción política, de tal manera que, por la razón pública, todos los ciuda-

[44] La distinción que se hace en esta sección entre sociedad y asociación es en muchos sentidos similar a la que hizo Michael Oakshott, en el ensayo principal de su obra *On Human Conduct* (Oxford, Clarendon Press, 1975), entre una asociación con fines prácticos y una asociación pro-positiva *[purposive]*. Terry Vardin, quien explica y utiliza esta distinción con instructivo efecto en su obra *Lazv, Morality, and the Relations of States* (Princeton, Princeton University Press, 1983), podría no estar de acuerdo con este criterio. Piensa este autor que mi *Teoría de la justicia* considera a la sociedad como una asociación propositiva, puesto que la describe como un esquema de cooperación (pp. 262-267). En mi opinión, esto no es decisivo. Lo que sí es decisivo es cómo están cooperando las personas y qué logra su cooperación. Como digo en el texto, lo que caracteriza a una sociedad democrática es que las personas están cooperando como ciudadanos libres e iguales, y lo que logra su cooperación (en el caso ideal) es una estructura básica justa que trae consigo un marco de instituciones que llevan a efecto ciertos principios de justicia y proporcionan a los ciudadanos toda clase de medios para satisfacer sus necesidades en tanto que ciudadanos. Su cooperación consiste en asegurarse unos a otros la justicia política. En tanto, en una asociación la gente coopera como integrante para lograr cualesquiera fines que la impulsaron a afiliarse, los cuales variarían de una a otra asociación. Como ciudadanos, los integrantes de la sociedad cooperan para lograr su fin compartido de justicia; como miembros de asociaciones, cooperan para llevar a cabo ciertos fines que forman parte de sus diferentes concepciones comprensivas acerca del bien.

danos puedan entender su papel y compartir de igual manera sus valores políticos.

§ 8. DE LA UTILIZACIÓN DE CONCEPCIONES ABSTRACTAS

1. Para formular lo que he llamado liberalismo político, he empezado por exponer varias ideas básicas y bien conocidas, implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática. Con éstas se ha elaborado una familia de concepciones en cuyos términos puede enunciarse y entenderse el liberalismo político. La primera de estas ideas es la concepción misma de la justicia política (§ 2); y luego, las tres ideas fundamentales: la concepción de la sociedad como un sistema justo de cooperación social a través del tiempo (§ 3) y sus dos ideas afines: la concepción política de la persona como libre e igual (§ 5) y la concepción de una sociedad bien ordenada (§ 6). También tenemos las dos ideas que hemos utilizado para presentar la justicia como imparcialidad: la concepción de la estructura básica (§ 2) y la de la posición original (§ 4). Finalmente, a estas ideas hemos añadido, con el objeto de presentar una sociedad bien ordenada como un mundo social posible, las ideas de un consenso traslapado y la de una doctrina comprensiva razonable (§ 6). El pluralismo razonable es especificado respecto de esta última idea. La naturaleza de la unidad social se explicará mediante un consenso traslapado estable de doctrinas comprensivas razonables (iv: i). En posteriores conferencias se presentan otras ideas básicas a fin de completar el contenido del liberalismo político, tales como las ideas del dominio de la razón política (iv) y el de la razón pública (vi).

Con estas concepciones y sus conexiones, retomo la pregunta combinada[45] que plantea el liberalismo político y digo: tres condiciones parecen bastar para que la sociedad sea un sistema justo y estable de cooperación entre ciudadanos libres e iguales que están profundamente divididos por las doctrinas comprensivas razonables que profesan. Primera, la estructura básica de la sociedad está regulada por una concepción política de la justicia; segunda, esta concepción política es el foco de un consenso traslapado de doctrinas comprensivas razonables; tercera, la discusión pública, cuando están en juego cuestiones constitucionales esenciales y de justicia básica, se lleva a cabo en términos de la concepción política de la justicia. Este breve sumario caracteriza al liberalismo político y su manera de entender el ideal de la democracia constitucional.[46]

[45] Esta pregunta se formuló en la breve introducción, antes de la § 1.

[46] Las tres condiciones que se exponen en el texto deben entenderse como condiciones suficientes y no necesarias. El que sea posible o no reducirlas, por ejemplo, a una familia de principios, viable pero muy general, o incluso a una familia de normas, como las de una Constitución

2. Algunos protestan por la utilización de tantas concepciones abstractas. Acaso sea útil explicar por qué tenemos que recurrir a concepciones de esta clase. En filosofía política, el trabajo de la abstracción se pone en movimiento por la existencia de profundos conflictos políticos.[47] Sólo los ideólogos y los visionarios no logran sentir profundos conflictos de valores políticos y conflictos entre estos valores y los extrapolíticos. Profundas y prolongadas controversias preparan el terreno para la idea de una justificación razonable como un problema práctico, y no epistemológico o metafísico (§ 1). Volvemos la atención hacia la filosofía política cuando nuestras concepciones políticas compartidas, como diría Waltzer, se derrumban, y también cuando estamos en conflicto con nosotros mismos. Reconocemos esto si imaginamos a Alexander Stephens rechazando el recurso de Lincoln a las abstracciones del derecho natural y replicándole: "El Norte debe respetar las concepciones políticas que el Sur comparte sobre la cuestión de la esclavitud".[48] Sin duda alguna, la contrarréplica a esto nos hará recurrir a la filosofía política.

La filosofía política no se aparta, como algunos han pensado, de la sociedad y del mundo. Tampoco pretende descubrir la verdad por sus propios y distintivos métodos de razonamiento, aparte de cualquier otra tradición de pensamiento y práctica políticos. Ninguna concepción política de la justicia podría tener peso para nosotros a menos que contribuyera a poner en orden nuestras meditadas convicciones de justicia en todos los niveles de generalidad, desde lo más general hasta lo más particular. Ayudarnos a hacer esto es un papel que desempeña la posición original.

La filosofía política no puede ejercer coerción sobre nuestras convicciones más de lo que pueden ejercerla los principios de la lógica. Si sentimos que se ejerce coerción sobre nosotros, es tal vez porque, cuando reflexionamos acerca de la materia en cuestión, los valores, los principios y las normas son formulados y dispuestos de tal manera que se reconocen libremente como los que aceptamos o debiéramos aceptar. Podemos recurrir a la posición original para favorecer este reconocimiento. El que sintamos que se ejerce coerción

establecida, antes que a una concepción política de la justicia, se analiza en iv: 3.5. Allí analizo lo que doy en llamar la profundidad, la amplitud y la especificidad de un consenso traslapado, y apunto que las tres condiciones expresan un caso ideal.

[47] En esto, debo expresar mi agradecimiento a la reseña que hizo Joshua Cohén del libro de Michael Walzer, *Spheres of Justice* (Nueva York, Basic Books, 1983), en *Journal of Philosophy* 83 (1986), pp. 457-468. Véase, especialmente, su exposición de lo que llama "el dilema comunitario simple" de Walzer, pp. 463-467 y p. 468 y ss, en donde argumenta que el punto de vista de Walzer acerca de cómo debió de empezar la filosofía política no difiere esencialmente de Platón, de Kant y de Sidgwick. La diferencia estriba en donde argumenta Walzer que debe terminar la filosofía política; es decir, con nuestras concepciones compartidas.

[48] En lo que se refiere a la parte de Lincoln de esta correspondencia de noviembre-diciembre de 1860, véase *Colkcted Works,* vol. ív, p. 146,160 y ss. Esta correspondencia ha sido reimpresa y comentada por Nicolay y Hay, en *Abraham Lincoln* (Nueva York, Century Co., 1917) (l[a] edi ción, 1886, 1890), pp. 270-275; y Alian Nevins, *The Emergence of Lincoln* (Nueva York, Charles Scribner's, 1950), vol. a, p. 466 y ss.

sobre nosotros quizá sea por la sorpresa ante las consecuencias de esos principios y de esas normas, y ante las implicaciones de nuestro libre reconocimiento. No obstante, en vez de ello, podemos reafirmar nuestros juicios más particulares y tomar la decisión de modificar la concepción de la justicia propuesta, con sus principios e ideales, hasta que los juicios en todos los niveles se ordenen al fin tras la debida reflexión. Es un error pensar en las concepciones abstractas y en los principios generales como los que siempre pasan por encima, atrepellando nuestros juicios más particulares. Estas dos facetas de nuestro pensamiento práctico (por no mencionar los niveles intermedios de generalidad entre una y otra facetas) son complementarias, y han de ajustarse una a la otra, de manera que integren un punto de vista coherente.

Por tanto, el trabajo de abstracción no es gratuito; no se hace abstracción por la abstracción misma. Es más bien una manera de proseguir la discusión pública cuando los acuerdos que se compartían sobre niveles menores de generalidad se han derrumbado. Deberíamos estar preparados a descubrir que, cuanto más profundo sea el conflicto, más alto tendrá que ser el nivel de abstracción al que deberemos subir para lograr una clara visión de sus raíces.[49] Como los conflictos, en la tradición democrática, acerca de la naturaleza de la tolerancia y acerca de la base de la cooperación en pie de igualdad han sido persistentes, podemos suponer que estos conflictos son profundos. Por tanto, para conectar estos conflictos con lo conocido y con lo básico, volvemos la mirada hacia las ideas fundamentales implícitas en la cultura política pública y tratamos de aclarar cómo podrían los ciudadanos mismos, tras la debida reflexión, querer percibir a su sociedad como un sistema justo de cooperación que dure a través del tiempo. Visto en este contexto, el formular concepciones idealizadas —es decir, abstractas— de la sociedad y de la persona, relacionadas con dichas ideas fundamentales, resulta esencial para descubrir una razonable concepción de la justicia.

[49] Esta idea está implícita en la reseña que hizo T. M. Scanlon de la obra de Stuart Hamp-shire, *Morality and Conflict* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1983), y de la obra de Michael Walzer, *Spheres of Justice,* en la *hondón Review of Books,* septiembre 5, 1985, p. 17 y ss. Esta idea se analizaba más profundamente en el original de esa reseña, antes de que fuese recortado por razones de espacio.

CONFERENCIA II
LOS PODERES DE LOS CIUDADANOS Y SU REPRESENTACIÓN

EN LA primera conferencia empecé diciendo que el liberalismo político plantea dos preguntas fundamentales. La primera es: ¿cuál es la concepción de la justicia más apropiada para especificar los términos justos de la cooperación social entre ciudadanos considerados libres e iguales? La segunda es: ¿cuáles son los fundamentos de la tolerancia, entendida de manera general, dado el hecho de un razonable pluralismo como el resultado inevitable de los poderes de la razón humana que obran al interior de instituciones libres y duraderas? Al combinar ambas interrogantes en una, tenemos la siguiente: ¿cómo es posible que exista a través del tiempo una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales que, sin embargo, sigan profundamente divididos por doctrinas razonables, religiosas, filosóficas y morales?

Estas conferencias van completando la respuesta detalle a detalle, como sigue: la estructura básica de tal sociedad está efectivamente regulada por una concepción política de la justicia que constituye el foco de un consenso traslapado de por lo menos las doctrinas comprensivas razonables de sus ciudadanos. Esto hace posible que la concepción política compartida sirva de base a la razón pública en los debates acerca de los asuntos políticos, cuando están en juego los elementos constitucionales esenciales y las cuestiones relacionadas con la justicia básica (i: 8.1).

Las ideas de lo razonable y lo racional, y la de doctrina comprensiva razonable, tan importantes para un consenso traslapado, desempeñan un papel central en esta respuesta. Hasta aquí he utilizado esas ideas sin mayores explicaciones. Debo ahora remediar esta carencia, pues constituyen ideas de difícil comprensión, especialmente la idea de lo razonable, ya sea que se aplique a personas, instituciones o doctrinas, pues fácilmente se vuelve vaga y oscura. Intento mitigar esta carencia concentrándome en dos aspectos básicos de lo razonable, entendido como una virtud de las personas comprometidas con la cooperación social entre iguales. Luego, desarrollo a partir de esos dos aspectos el contenido de lo razonable. A continuación, examino cómo al hacer esto se proporciona una base para la tolerancia, en una sociedad caracterizada por el pluralismo razonable. Hecho esto (§§ 1-3), expongo la manera en que los poderes morales de los ciudadanos, de lo razonable y de lo racional, están modelados en la posición original como recurso de representación.

§1. LO RAZONABLE Y LO RACIONAL

1. ¿Qué es lo que distingue a lo razonable de lo racional? En el habla cotidiana, advertimos al menos una diferencia, de la que podemos dar unos ejemplos. Decimos: "Su proposición fue perfectamente racional, dada su fuerte posición negociadora, a pesar de lo cual fue sumamente irrazonable, e incluso excesiva". Más que definir lo razonable directamente, especifico dos de sus aspectos básicos como virtudes de las personas.[1]

Las personas son razonables en un aspecto básico cuando, por ejemplo, entre iguales, están dispuestas a proponer principios y normas como términos justos de cooperación y cumplir con ellos de buen grado, si se les asegura que las demás personas harán lo mismo. Consideran que esas normas son lo suficientemente razonables para que todos las acepten y, por tanto, justificables para ellos; y están dispuestos a debatir sobre los términos justos que propongan las demás personas.[2] Lo razonable es un elemento propio

[1] La distinción entre lo razonable y lo racional se remonta, en mi opinión, hasta Kant: se expresa en el distingo que él hace entre el imperativo categórico y el imperativo hipotético en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) y en sus demás escritos. El primero representa a la razón práctica pura, y el segundo a la razón práctica empírica. Para los propósitos de una concepción política de la justicia, doy a lo razonable un sentido más restringido y lo asocio, en primer lugar, con la disposición para proponer y acatar los términos justos de la cooperación, y en segundo lugar, con la disposición de reconocer la carga del juicio y aceptar sus consecuencias. La distinción entre lo razonable y lo racional fue discutida hace tiempo instructivamente, en forma general, por W. M. Sibley en "The Rational Versus The Reasonable", en la *Philosophical Review* 62 (octubre de 1953), pp. 554-560. Mi análisis concuerda con su distinción básica, como se resume en la p. 560 de esa obra: sabiendo que las personas son racionales, no sabemos qué fines persiguen; sólo sabemos que persiguen sus fines inteligentemente. Sabiendo que las personas son razonables en lo que se refiere a las demás personas, sabemos que están dispuestas a regir su conducta por un principio a partir del cual ellas y las demás personas pueden razonar unas con otras, y las personas razonables toman en cuenta las consecuencias de sus actos en el bienestar de las demás. La disposición a ser razonable no se deriva de lo racional, ni se opone a lo racional, sino que es incompatible con el egoísmo, así como se relaciona con la disposición a actuar moralmente. La explicación de Sibley acerca de lo razonable es más amplia, pero concuerda con los dos aspectos básicos relacionados con el ser razonable que yo utilizo en mi texto.

[2] Pienso que ambos aspectos de lo razonable (que analizo en este apartado y en los dos siguientes) están estrechamente relacionados con el principio de T. M. Scanlon de la motivación moral. Este es uno de los tres principios básicos de su contractualismo, según los expresa en "Contractualism and Utilitarianism", en *Utilitarianism and Beyond,* editado por Amartya Sen y Bernard Williams (Cambridge, Cambridge University Press, 1982). No intento aquí demostrar la conexión con este principio; sólo deseo observar que el principio de Scanlon es más que un principio psicológico de la motivación (aunque sí es eso), pues se refiere a la pregunta fundamental de por qué alguien debiera preocuparse por la moralidad. El principio contesta a esta pregunta diciendo que tenemos el deseo básico de justificar nuestros actos ante los demás basados en que ellos no podrían rechazar razonablemente; razonablemente, es decir, que dado el deseo de encontrar principios que otras personas, motivadas en forma semejante, no podrían rechazar razonablemente. Véanse las pp. 104 y ss, y 115 y ss. Los dos aspectos de lo razonable, como virtud de personas, podríamos considerarlos dos expresiones correlativas de este deseo. Aceptar la conexión entre los dos aspectos de lo razonable y el principio de Scanlon equivale a incluir esta

de la idea de la sociedad como un sistema justo de cooperación, y el que sus justos términos sean razonables a fin de ser aceptados por todos forma parte de su idea de reciprocidad. Como ya lo he expresado (i: 3.2), la idea de la reciprocidad está entre la idea de la imparcialidad, que es altruista (como impulsada por el bien común), y la idea de la ventaja mutua, entendida como que todo el mundo salga beneficiado respecto de la situación presente o que cada uno espera, según estén las cosas.

Decimos que a las personas razonables no las motiva el bien general como tal, sino el deseo mismo de que hay un mundo social en que ellas, como ciudadanos libres e iguales, puedan cooperar con los demás en términos que todos puedan aceptar. Insisten en que la reciprocidad debe regir en ese mundo, de manera que todo el mundo se beneficie.

En contraste con lo anterior, las personas son irrazonables en el mismo aspecto básico cuando planean comprometerse en esquemas de cooperación, pero no están dispuestas a honrar, ni siquiera a proponer, excepto como una simulación pública y necesaria, ningún principio general o normas para especificar los términos justos de la cooperación. En cambio, están dispuestos a quebrantar tales términos como convenga a sus intereses, cuando las circunstancias lo permitan.

2. Los agentes razonables y los racionales constituyen normalmente las unidades de responsabilidad en la vida política y social, y pueden ser acusados de quebrantar los principios y las normas razonables. Sin embargo, lo racional es una idea distinta de lo razonable y se aplica a un solo agente unificado (ya sea una persona individual o corporativa) poseedor de capacidades de juicio y deliberación, que persigue fines e intereses sólo en su propio beneficio. Lo racional se aplica a cómo se adoptan y afirman estos fines e intereses, así como a la manera de darles prioridad. También se aplica a la elección de medios, en cuyo caso lo racional está guiado por tan conocidos principios como: adoptar los medios más eficaces para lograr los fines propuestos, o seleccionar la opción más probable si todos los demás elementos son iguales.

Sin embargo, los agentes racionales no se limitan al razonamiento medio-fin, pues quizá tomen en cuenta el equilibrio de los fines últimos según el significado que tenga su plan de vida, en conjunto, y cómo encajan estos

forma de motivación en la concepción de las personas razonables a partir de la cual empieza la justicia como imparcialidad. Hacerlo así no explica esta motivación ni nos dice cómo surge. Para el limitado propósito de explicar la estabilidad, podrá servir la psicología moral que se analiza más adelante, en la § 7. Véase también mi *Teoría de la justicia,* p. 478, donde aparece su análoga al final del desarrollo moral de la moralidad de los principios. Sin embargo, lo importante es que, al establecer la justicia como imparcialidad, nos fundemos en la clase de motivación que Scanlon considera básica. En la § 7, más adelante, caracterizo al deseo básico como capaz de justificar nuestros actos ante los demás, con fundamento en que no podrían rechazarlo razonablemente, y como un deseo dependiente de la concepción.

fines unos con otros y cuan bien se complementan. Tampoco están los agentes racionales sólo interesados en sí mismos; es decir, que sus intereses no siempre son tales que los beneficien a sí mismos. Cada interés es un interés de alguien (agente), pero no todos los intereses benefician a ese alguien que los tiene. En realidad, los agentes racionales pueden tener toda clase de afectos por las personas y vínculos con comunidades y lugares, incluso amor al país y a la naturaleza; y pueden seleccionar y ordenar sus fines de muy distintas maneras.

Lo que les falta a los agentes racionales es la forma particular de sensibilidad moral que subyace en el deseo de comprometerse en la cooperación justa como tal, y para hacerlo en términos que otras personas, en tanto que sus iguales, podrían suscribir razonablemente. No pretendo decir que lo razonable constituye el todo de la sensibilidad moral, pero incluye la parte que se conecta con la idea de la cooperación social justa.[3] Los agentes racionales se acercan a la psicopatía cuando sus intereses sólo redundan en beneficio de sí mismos.

3. En la justicia como imparcialidad, lo razonable y lo racional se consideran dos ideas básicas distintas e independientes. Son distintas, por cuanto no es posible pensar en derivar una de la otra; en especial, no es posible pensar en derivar lo razonable de lo racional. En la historia del pensamiento moral, algunos lo han intentado. Piensan que lo racional es más fundamental; porque, ¿quién no suscribe la idea (o una idea) de racionalidad (ya que existen varias) como ha sido especificada por tan conocidos principios como los expuestos más arriba? Piensan que si lo razonable puede derivarse de lo racional, esto es, si algunos principios de justicia definidos pueden derivarse de las preferencias particulares, o de las decisiones, o de los acuerdos de agentes meramente racionales, en circunstancias convenientes especificadas, entonces lo razonable estará por fin asentado en bases firmes. Así se ha dado respuesta al escéptico en lo moral.[4]

La justicia como imparcialidad rechaza esta idea (de la derivación de lo razonable a partir de lo racional). No intenta derivar lo razonable de lo racional. Ciertamente, tratar de hacer esto puede sugerir que lo razonable no es básico, y que necesita una base en la manera en que lo racional no la necesita. Por el contrario, dentro de la idea de la cooperación justa, lo razonable

[3] A las personas racionales les falta lo que Kant llama en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1979), Ak, vi: 26, "la predisposición a la personalidad moral" o, en este caso, la forma particular de sensibilidad moral que subyace en la capacidad de ser razonable. El agente de Kant que es meramente racional sólo posee las predisposiciones a la humanidad y a la animalidad (para emplear sus términos); este agente entiende el significado de la ley moral, su contenido conceptual, pero no lo motiva a actuar; para tal agente, se trata simplemente de una idea extraña.

[4] *Moráis by Agreement* (Oxford, Clarendon Press, 1986), de David Gauthier, es un ejemplo de esta idea.

y lo racional son ideas complementarias. Cada una constituye un elemento de esta idea fundamental, y cada una se conecta con su distintivo poder moral, respectivamente, con la capacidad para tener un sentido de la justicia y la capacidad para tener una concepción del bien. Funcionan uno tras otro para especificar la idea de los términos justos de la cooperación, tomando en cuenta la clase de cooperación social de que se trate, la naturaleza de las partes y su posición relativa, una respecto de la otra.[5]

Como ideas complementarias, ni lo razonable ni lo racional pueden existir lo uno sin lo otro. Los agentes meramente razonables no tendrían objetivos propios que quisieran promover mediante la cooperación justa; a los agentes meramente racionales les falta el sentido de la justicia y no reconocen la validez independiente de las exigencias de los demás.[6] Sólo como resultado de la filosofía, o en un tema en que lo racional ocupe un lugar amplio (como en la economía o en la teoría de la decisión social), podría alguien pensar que sería necesario derivar lo razonable de lo racional, motivado por creer que sólo lo último fuera inteligible. Parece probable que cualquier plausible derivación debiera situar a los agentes racionales en circunstancias en que estén sujetos a ciertas condiciones apropiadas, y que estas condiciones expresarán lo razonable. Como vimos en i: 4, en el caso fundamental de la cooperación social dentro de la estructura básica de la sociedad, los representantes de ciudadanos, como agentes razonables y racionales, deben estar situados razonablemente, esto es, justa o simétricamente, sin que ninguno tenga ventajas* de negociación sobre los demás. Esto último se logra mediante el velo de la ignorancia. Considerar que la justicia como imparcialidad trata de derivar lo razonable de Ib racional, interpreta mal el concepto de la posición original.[7]

Quizá no sea posible probar que lo razonable no puede derivarse de lo racional. Una aseveración negativa de esta clase constituye, simplemente, una conjetura. Lo mejor que podemos hacer al respecto es demostrar que los intentos serios (el de Gauthier es un ejemplo de esto) para derivar lo razonable de lo racional no tienen éxito, y que incluso cuando parecen tener éxito, en algún punto se apoyan en condiciones que expresan lo razonable mismo. Si se consideran válidas, estas observaciones nos hacen pensar que en la filo-

[5] Cómo funcionan uno tras otro puede verse desde que se establece la posición original.

[6] Esto no equivale a negar que, dados vínculos y lealtades especiales, reconocerían otras demandas, pero no como si tuvieran validez independiente de esos vínculos.

[7] Aquí corrijo una observación que hice en mi *Teoría de la justicia,* p. 16, donde se dice que la teoría de la justicia es parte de la teoría de la decisión racional. Según lo que llevamos dicho, esto es simplemente incorrecto. Lo que debí decir es que la explicación de las partes y de su razonamiento utiliza la teoría de la decisión racional, aunque sólo de manera intuitiva. Esta misma teoría forma parte de una concepción política de la justicia, una teoría que intenta explicar los principios razonables de ¡a justicia. No se tiene la intención de derivar esos principios del concepto de racionalidad como el único concepto normativo. Creo que el texto de mi *Teoría de la justicia,* en conjunto, apoya esta interpretación.

sofía las cuestiones al nivel más fundamental generalmente no se resuelven mediante un argumento concluyente. Lo que es obvio para algunas personas, lo que aceptan como una idea básica, resulta ininteligible para otras. La manera de resolver este problema consiste en considerar, tras detenida reflexión, qué punto de vista, después de ponderar todas las posibilidades, ofrece la explicación más coherente y convincente. Acerca de esto, por supuesto, puede que varíen las opiniones.

4. Otra diferencia básica entre lo razonable y lo racional es que lo razonable pertenece al ámbito público de una manera en que lo racional no.[8] Esto significa que es a través de lo razonable como entramos como iguales al mundo público de los demás y que nos alistamos para proponer o aceptar, según sea el caso, los términos justos de la cooperación con ellos. Estos términos, establecidos como principios, especifican las razones que hemos de compartir y reconocer públicamente ante unos y otros, como base de nuestras relaciones sociales. En la medida en que seamos razonables, estaremos preparados para elaborar el marco del mundo público social, marco que es razonable esperar que todos suscriban y de acuerdo al cual todos actúen, siempre y cuando confiemos en que los demás harán lo mismo. Si no podemos confiar en las demás personas, entonces sería irracional o en perjuicio de uno mismo actuar de acuerdo con estos principios. Sin un mundo público establecido, lo razonable puede suspenderse, y acaso nos quedemos en gran medida sólo con lo racional, aunque lo razonable siempre nos obliga *in foro interno,* para decirlo con la frase de Hobbes.

Por último, como ya lo hemos visto, lo razonable (con su idea de la reciprocidad) no es lo altruista (lo imparcial que sólo actúa en favor de los intereses de los demás) ni tampoco es la preocupación por el yo (y sólo impulsado por fines personales y afectos). En una sociedad razonable, más sencillamente ilustrada en una sociedad de iguales en cuanto a los asuntos básicos, todos los ciudadanos tienen sus propios objetivos racionales que esperan favorecer, y todos están dispuestos a proponer términos justos que se espera razonablemente acepten los demás, de manera que todos puedan beneficiarse y mejorar, según lo que cada cual pueda lograr por sí mismo. Esta sociedad razonable no es ni una sociedad de santos ni una sociedad de egocéntricos. Es, con mucho, parte de nuestro mundo humano ordinario, un mundo al que no le atribuimos muchas virtudes, hasta que nos vemos fuera de él. Pero el poder moral que subyace en la capacidad de proponer, o de suscribir, y luego de ser impulsados a actuar a partir de términos justos de cooperación, por sí mismos, constituye de todos modos una virtud social esencial.

Samuel Freeman acentúa este punto en su instructiva exposición "Reason and Agreement in Social Contract Views", en *Philosophy and Public Affairs* 19 (primavera de 1990), pp. 141-147.

§ 2. Las cargas del juicio

1. Por tanto, el primer aspecto básico de lo razonable es el estar dispuesto a proponer términos justos de cooperación y a cumplir con ellos, siempre y cuando los demás también lo hagan. El segundo aspecto básico, en este repaso de mi exposición, es la disposición para reconocer la carga del juicio y aceptar sus consecuencias en la aplicación de la razón pública cuando se dirige el ejercicio legítimo del poder político en un régimen constitucional.

Recordemos que en la primera conferencia (i: 6) hemos apuntado dos hechos generales acerca de la cultura pública de un régimen constitucional: el hecho del pluralismo razonable y el hecho de que esta diversidad sólo puede ser doblegada mediante el uso opresivo del poder del Estado. Estos hechos necesitan una explicación. Pues, ¿por qué conducirían las instituciones libres al pluralismo razonable, y por qué se requiere el poder del Estado para suprimirlo? ¿Por qué no nos llevaría nuestro concienzudo intento de razonar los unos con los otros a un acuerdo razonable? Esto parece lograrse en las ciencias naturales, por lo menos a largo plazo.

Existen, por supuesto, varias explicaciones al respecto. Podríamos suponer, por ejemplo, que la mayoría de las personas tiene puntos de vista que promueven sus propios y estrechos intereses; y como sus intereses difieren unos de otros, también difieren estos puntos de vista. O quizá las personas sean-a menudo irracionales y no muy inteligentes, lo cual, mezclado con errores lógicos, redunda en opiniones conflictivas. Pero aunque esto explica mucho acerca del problema, tales explicaciones son demasiado fáciles y no pertenecen a la clase de explicaciones que buscamos. Queremos saber cómo es posible estar en un desacuerdo razonable, porque trabajamos siempre, al principio, a partir de la teoría ideal. Por tanto, preguntamos: ¿cómo se genera el desacuerdo razonable?

2. Una explicación de esto es la siguiente: supongamos que el desacuerdo razonable es un desacuerdo entre personas razonables; esto es, entre personas que han llevado a la práctica sus dos poderes morales en grado suficiente para ser ciudadanos libres e iguales en un régimen constitucional, y que tienen el deseo durable de honrar y acatar los términos justos de cooperación y de ser integrantes plenamente cooperadoras de la sociedad. Dados sus poderes morales, comparten la misma razón humana, así como semejantes poderes de pensamiento y de juicio: pueden hacer inferencias, ponderar las pruebas y equilibrar las consideraciones rivales.

La idea del desacuerdo razonable implica la explicación de las fuentes o causas del desacuerdo entre las personas razonables así definidas. Me refiero a estas fuentes como a las cargas del juicio.[9] La explicación de estas cargas

[9] La idea de la carga del juicio de valor no debe confundirse con el peso de la prueba en los

del juicio debe ser tal que sea compatible con lo razonable de quienes disienten y no impugne esta razonabilidad. Entonces, ¿qué está mal? Una buena explicación de esto es que las fuentes del desacuerdo razonable —las cargas del juicio— entre personas razonables son los muchos riesgos que entraña el ejercicio correcto y concienzudo de nuestros poderes de razón y juicio en el transcurso ordinario de la vida política.

Como seres razonables y racionales, tenemos que hacer diversas clases de juicios. Como racionales, tenemos que equilibrar nuestros diversos objetivos y estimar qué lugar les corresponde en nuestra manera de vivir; y hacer esto nos enfrenta a graves dificultades a la hora de hacer juicios correctos de racionalidad. Por otra parte, como personas razonables, debemos valorar la fuerza de las demandas de las demás personas, no sólo comparándolas con las nuestras, sino unas con otras, o en el ámbito de nuestras prácticas e instituciones comunes, y todo esto suscita dificultades cuando queremos hacer juicios razonables y válidos. Además, existe lo razonable aplicable a nuestras creencias y esquemas de pensamiento, o lo razonable en cuanto a la valoración de nuestros poderes teóricos (y no los morales y los prácticos), y en esto también nos topamos con las correspondientes dificultades. Tenemos que recordar siempre estas tres clases de juicios, con sus cargas característicos.

3. A excepción de las dos últimas fuentes que señalaremos más adelante, las que menciono no son peculiares de lo razonable y de lo racional en su utilización moral y práctica. Los puntos siguientes, de *a)* a *d),* se aplican principalmente a los usos teóricos de la razón. Además, la lista que aquí reproduzco no está completa; sólo incluye las fuentes más obvias.

a. La evidencia —empírica y científica— que se presenta en el caso es conflictiva y compleja, y por tanto difícil de establecer y valorar.

b. Aun cuando estamos del todo de acuerdo acerca de las clases de conside raciones que son relevantes para el caso, podemos disentir acerca de su pe so, de su importancia, y llegar así a hacer diferentes juicios.

c. En cierta medida, todos nuestros conceptos, y no sólo los morales y los políticos, son vagos y están sujetos a casos difíciles; y esta indeterminación significa que debemos atenernos a juicios e interpretaciones (y a juicios acerca de las interpretaciones) que están dentro de ciertos límites (no especifica- bles con precisión), en que las personas razonables pueden diferir.

d. En alguna medida (cuya magnitud no podemos fijar), la manera en que valoramos las evidencias y cómo sopesamos los valores morales y políticos está condicionada por la totalidad de nuestra experiencia, por toda la vida que hemos llevado hasta este momento; y la totalidad de nuestras experien cias debe diferir siempre. Así, en una sociedad moderna, con sus numerosos

casos jurídicos, en el sentido, por ejemplo, de si el peso de la prueba debe recaer en el querellante o en el acusado.

cargos y posiciones, sus variadas divisiones del trabajo, sus muchos grupos sociales y su variedad étnica, las experiencias totales de los ciudadanos son lo suficientemente dispares para que sus juicios sean divergentes, por lo menos hasta cierto grado, en muchos, si no es que en la mayoría de los casos, que reportan cierta complejidad importante.

e. A menudo se presentan diferentes clases de consideraciones normativas y de diferente fuerza en ambos bandos de una disputa, y se dificulta hacer una valoración de conjunto.[10]

/. Por último, como lo apreciamos al referirnos al punto de vista de Berlin (v: 6.2), cualquier sistema de instituciones sociales está limitado en los valores que puede admitir, de manera que hay que hacer una selección de entre toda la gama de valores morales y políticos que podrían ser llevados a efecto. Esto obedece a que cualquier sistema de instituciones tiene, por así decirlo, un espacio social limitado. Cuando nos vemos obligados a hacer una selección entre valores que apreciamos mucho, o cuando nos aferramos a varios y debemos restringir cada uno de ellos en vista de las necesidades de los demás, nos enfrentamos a grandes dificultades al establecer prioridades y al hacer ajustes. Muchas de las arduas decisiones de este tipo puede que parezcan no tener una salida clara.

4. Esto bastará para explicar algunas fuentes de las dificultades que surgen para llegar a un acuerdo en cuanto a juicios, fuentes que son compatibles con quienes hacen los juicios en la medida en que éstos sean plenamente razonables. Al apuntar estas seis fuentes de dificultades —estas cargas del juicio—, no negamos, por supuesto, que los prejuicios y las predilecciones, los intereses personales y de grupo, la ceguera y la obstinación desempeñen su muy conocido papel en la vida política. Pero estas fuentes de desacuerdo irrazonable forman un marcado contraste con aquellas compatibles con la situación en que todo el mundo es plenamente razonable.

Las doctrinas religiosas y filosóficas expresan puntos de vista acerca del

[10] Por supuesto, esta fuente podría describirse del interior de una doctrina moral comprensiva, como cuando Nagel dice que hay conflictos básicos de valor en los que parece haber razones (normativas) decisivas y suficientes para dos o más acciones incompatibles; y, sin embargo, hay que tomar alguna decisión. Además, dice que estas razones no están uniformemente equilibradas, de manera que es muy importante qué acción se adopte; la falta de equilibrio uniforme es patente, porque en tales casos los valores son incompatibles: cada uno está especificado por una de varias perspectivas irreductibles dentro de las cuales surgen los valores; en particular, por las perspectivas que especifican obligaciones, derechos, ganancias, fines perfeccionistas y compromisos personales. En otras palabras, estos valores tienen diferentes fundamentos, y este hecho se refleja en sus distintas características formales. Estos conflictos básicos revelan lo que Nagel considera la fragmentación de los valores. Véase el ensayo de este nombre en *Mortal Questions* (Cambridge, Cambridge University Press, 1979), pp. 128-141. El análisis de Nagel no es inverosímil, pero una concepción política intenta evitar, en lo posible, las tesis filosóficas controvertibles, y dar una explicación del peso de la razón que se apoye en hechos concretos, asequibles a todo el mundo. Para nuestros propósitos, basta con aseverar el punto *e).*

mundo y de nuestra convivencia a nivel individual, es decir, con el prójimo, y en lo colectivo, como un todo. Nuestros puntos de vista individuales y asociativos, nuestras afinidades intelectuales y vínculos afectivos, son demasiado diversos, especialmente en una sociedad libre, como para permitir que esas doctrinas sirvan de fundamento a un acuerdo político duradero y razonado. Pueden elaborarse razonablemente diferentes concepciones del mundo, a partir de diversos puntos de vista; la diversidad surge en parte de nuestras distintas perspectivas. Resulta poco realista —o peor, suscita mutuas sospechas y hostilidad— suponer que todas nuestras diferencias tienen sus raíces sólo en la ignorancia y en la perversidad, o en la rivalidad por el poder, el estatus o las ganancias económicas.

Estas observaciones nos llevan a un quinto hecho general,[11] que podemos definir así: muchos de nuestros más importantes juicios, se hacen en condiciones en que no es de esperarse que personas conscientes, en el pleno uso de la razón, incluso tras una libre discusión, lleguen a la misma conclusión. Algunos juicios contrarios y razonables (son especialmente importantes los que pertenecen a las doctrinas comprensivas de los pueblos) pueden ser verdaderos; otros, falsos; y acaso todos sean falsos. Estas cargas del juicio revisten primordial importancia para una idea democrática de la tolerancia.

§ 3. Las doctrinas comprensivas razonables

1. El segundo aspecto básico de nuestra razonabilidad es, como he dicho, el que reconozcamos y estemos dispuestos a arrostrar las consecuencias de las cargas del juicio. Ahora intentaré demostrar cómo este aspecto limita lo que creen las personas razonables que puede justificarse para los demás, y cómo esto nos lleva a una forma de tolerancia y apoya la idea de la razón pública (vi). Supongamos, primeramente, que las personas razonables profesan sólo doctrinas comprensivas razonables.[12] Ahora necesitamos una definición de tales doctrinas. Tienen tres características principales: la primera es que una doctrina razonable es un ejercicio de la razón teórica; abarca los más importantes aspectos religiosos, filosóficos y morales de la vida humana de manera más o menos consistente y coherente. Organiza y caracteriza valores reconocidos, de modo que sean compatibles unos con otros y expresen una concepción inteligible del mundo. Cada doctrina hace esto en formas que la distinguen de otras doctrinas; por ejemplo, atribuyendo a ciertos valores una

[11] Los primeros cuatro hechos generales se enuncian en i: 6.

[12] Como hemos dicho en la introducción, debo a Wilfried Hinsch la idea de que el liberalismo tiene que utilizar en su formulación un concepto de alguna doctrina comprensiva razonable. Véase esta referencia en § m de esta introducción a una traducción de mi obra *Gesatnmelte Aufsatze,* 1978-1989 (Francfort del Meno, Suhrkamp, 1992).

primacía particular y cierto peso específico. Al señalar qué valores cuentan como de especial importancia y cómo equilibrarlos cuando entren en conflicto, una doctrina comprensiva razonable también es un ejercicio de la razón práctica. Tanto la razón teórica como la práctica (incluido, como apropiado, lo racional) se utilizan al mismo tiempo en su formulación. Por último, una tercera característica es que, aunque una concepción comprensiva razonable no es necesariamente algo fijo e inmutable, normalmente pertenece a una tradición de pensamiento y de doctrina, o deriva de esta tradición. Y aunque permanece estable a través del tiempo, y no está sujeta a cambios súbitos e inexplicados, tiende a evolucionar lentamente a la luz de lo que, desde su punto de vista, se consideran buenas y suficientes razones.

Esta explicación de las doctrinas comprensivas razonables es deliberadamente laxa. Evitamos excluir como irrazonables doctrinas que no poseen fundamentos sólidos apoyados en aspectos claros de lo razonable. De otra manera, nuestra determinación de las doctrinas correría el peligro de resultar arbitraria y exclusivista. El liberalismo político toma en cuenta muchas doctrinas muy conocidas y tradicionales —religiosas, filosóficas y morales— como razonables, aunque no podamos considerarlas seriamente para nosotros mismos, pues pensamos que atribuyen un peso excesivo a algunos valores y no dan importancia a otros. Sin embargo, no necesitamos un criterio más riguroso en cuanto a las doctrinas razonables para los propósitos del liberalismo político.[13]

2. .La evidente consecuencia de las cargas del juicio es que no todas las personas razonables profesan la misma doctrina comprensiva. Es más, también reconocen que todas las personas por igual, incluso ellas mismas, no escapan de las cargas del juicio, por tanto, se afirman o profesan muchas doctrinas comprensivas razonables, y no todas pueden ser verdaderas (en realidad, ninguna de ellas puede ser verdadera). La doctrina que profese cualquier persona razonable no es sino una de tantas doctrinas razonables. Al profesarla, esa persona cree, por supuesto, que es verdadera, o por lo menos razonable, según el caso.

Por tanto, en general, no es irrazonable suscribir cualquiera de las diversas doctrinas comprensivas razonables.[14] Reconocemos que nuestra propia doctrina no tiene, y no puede tener sobre los demás, en general, mayor as-

[13] Ciertamente, las doctrinas comprensivas, por sí mismas, al defender su causa en la cultura del trasfondo, instan a implantar mucho más rigurosas normas de razonabilidad y veracidad. Dentro de esa cultura podemos considerar muchas doctrinas tan palmariamente irrazonables o erróneas, que pensamos que es correcto calificar de razonable el criterio que exponemos en el texto. Deberíamos considerar este criterio como el que establece mínimas condiciones apropia das a los objetivos del liberalismo político. Debo a Erin Kelly haberme señalado este punto.

[14] Por supuesto, en un caso particular algunos pueden afirmar una doctrina razonable de ma nera no razonable; por ejemplo, en forma ciega o caprichosa. Lo cual no transforma a esa doc trina, como tal, en irrazonable. Una doctrina razonable es aquella que puede afirmarse razo nablemente.

cendencia de la que a sus méritos atribuya su propio punto de vista. A otras personas que profesan doctrinas diferentes de la nuestra concedemos el también ser razonables, y ciertamente no irrazonables. En la medida en que existen muchas doctrinas razonables, la idea de lo razonable no exige de nosotros, ni de las demás personas, la creencia en determinada doctrina razonable, aunque podamos profesarla. Cuando damos el paso más allá de reconocer lo razonable de una doctrina y afirmamos nuestra creencia en ella, no por ello somos irrazonables.

3. Más allá de esto, las personas razonables considerarán irrazonable utilizar el poder político, en caso de que lo tengan, para reprimir puntos de vista comprensivos que no son irrazonables, aunque difieran de su propio punto de vista. Esto es así porque, dado el hecho del pluralismo razonable, un fundamento público y compartido de justificación que se aplique a las doctrinas comprensivos no existe en la cultura pública de una sociedad democrática. Pero tal fundamento es necesario para señalar la diferencia, en un modo que sea aceptable para un público razonable, entre las creencias comprensivas como tales y las creencias comprensivas que se consideren verdaderas.[15]

Ya que muchas doctrinas son consideradas razonables, aquellos que insisten, cuando están en juego cuestiones políticas fundamentales, en lo que ellos creen que es la verdad, pese a que otros no lo consideran así, a los otros les parece que simplemente insisten en sus propias creencias cuando tienen el poder político para hacerlo. Por supuesto, quienes insisten en sus creencias también insisten en que sólo sus creencias son las verdaderas: imponen sus creencias porque —al menos así lo dicen— sus creencias son verdaderas, y no porque sean sus creencias.[16] Pero ésta es una aseveración que todos podrían hacer también; constituye una aseveración que nadie podría hacer valer ante todos los ciudadanos, en general. Así pues, cuando hacemos una aseveración de este tipo, los demás, que también son razonables, nos considerarán irrazonables. Y, en realidad, lo seremos, pues pretenderemos utilizar el poder del Estado, el poder colectivo de ciudadanos iguales ante la ley, para impedir que el resto de la ciudadanía profese o afirme sus puntos de vista no "irrazonables".

Concluyamos: las personas razonables se dan cuenta de que las cargas del

[15] Estoy muy agradecido con Thomas Nagel, "Moral Conflict and Political Legitimacy", en *Philosophy and Public Affairs* 17 (verano de 1987), pp. 227-237, donde se exponen más elabora damente estos puntos; y con algunas revisiones que aparecieron en su libro *Partiality and Equality* (Oxford, Oxford University Press, 1991), cap. 14. También expreso mi gratitud a Joshua Cohén por su ensayo "Moral Pluralism and Political Consensus".

[16] Así, por ejemplo, Bossuet escribe: "Tengo derecho a perseguiros, porque yo estoy en lo justo, y vos estáis en el error". Véase Susan Mendus, *Toleration and the Limits of Liberalism [La tolerancia y los límites del liberalismo]* (Atlantic Highlands, Nueva Jersey, Humanities Press, 1989), p. 7. Debo esta referencia a Joshua Cohén.

juicio de valor establecen límites a lo que puede ser justificado razonablemente para los demás, y así es que suscriben alguna forma de la libertad de conciencia y de la libertad de pensamiento. Es irrazonable que nosotros utilicemos el poder político, en caso de tenerlo, o de compartirlo con otras personas, para reprimir puntos de vista comprensivos que no son irrazonables.

4. Para confirmar esta conclusión, veamos el caso desde otra perspectiva y digamos: los ciudadanos, como libres e iguales, tienen una participación igual en el poder corporativo político y coercitivo de la sociedad, y todos están igualmente sujetos a las cargas del juicio. Por tanto, no hay ninguna razón por la que cualquier ciudadano, o asociación de ciudadanos, tuviera el derecho a utilizar el poder policiaco del Estado para decidir sobre asuntos constitucionales esenciales o sobre cuestiones básicas de justicia, según lo oriente la doctrina comprensiva de esa persona o de esa asociación. Esto puede expresarse diciendo que, cuando está representado en pie de igualdad en la posición original, ningún representante de la ciudadanía podría otorgar a ninguna persona, o asociación de personas, la autoridad política para hacer esto. Tal autoridad carecería de fundamento en la razón pública. Lo que debe proponerse, en cambio, es una forma de tolerancia y de libertad de pensamiento que sea coherente con los razonamientos precedentes.

Obsérvese que, en esto, ser razonable no constituye una idea epistemológica (aunque tenga elementos epistemológicos). Más bien es parte de un ideal político de la ciudadanía democrática, que incluye la idea de la razón pública. El contenido de este ideal abarca lo que los ciudadanos libres e iguales, en tanto que personas razonables, pueden exigir unos de otros respecto de sus puntos de vista comprensivos razonables. En este caso, no pueden exigir nada contrario a lo que puedan otorgar las partes representantes suyas en la posición original. Así, por ejemplo, no podrían conceder que todos suscribieran un punto de vista comprensivo particular. Como apunto más adelante (vi: 4.4), esto significa que las directrices y los procedimientos de la razón pública se consideran seleccionados en la posición original y pertenecientes a la concepción política de la justicia. Y como señalé más arriba (§ 1.4), lo razonable, en contraste con lo racional, se refiere al mundo público de los demás.[17] La posición original, como recurso de representación, nos ayuda a demostrar cómo se lleva a cabo esto.

5. Añadiré otros dos comentarios. El primero es acerca del escepticismo que parece sugerir la explicación de las cargas del juicio. Como debemos evitar el escepticismo si ha de ser posible un consenso traslapado de las doctrinas razonables, la explicación de esas cargas no debe entenderse como un

[17] Cuando se entienden como propuestas de las partes en la posición original, las directrices de la razón pública pueden considerarse parte del primer aspecto de lo razonable; constituyen principios propuestos como los términos justos de la cooperación social al guiar la razón pública, que estamos dispuestos a acatar siempre y cuando otros también los acaten.

argumento escéptico. Tal argumento presenta un análisis filosófico de las condiciones del conocimiento; por ejemplo, del mundo exterior de los objetos. Tras examinar nuestros métodos ordinarios de investigación, en esos argumentos se llega a la conclusión de que no podemos conocer esos objetos, porque una o más de las condiciones necesarias del conocimiento nunca pueden ser satisfechas. Descartes y Hume lo aseveraron así, cada cual de diferente manera.[18]

La explicación de las cargas del juicio no implica nada de esto. Simplemente hace una lista de algunas de las circunstancias que dificultan más en el terreno de los juicios el consenso político, especialmente en juicios acerca de las doctrinas comprensivas. Nos confirma esta dificultad la experiencia histórica, con siglos de conflictos acerca de las creencias religiosas, filosóficas y morales. El liberalismo político no cuestiona que muchos juicios de valor políticos y morales de ciertas clases sean correctos, y considera que muchos de ellos son razonables. Ni pone en entredicho la posible veracidad de profesiones de fe. Sobre todo, no argumenta que debiéramos ser vacilantes o inseguros, mucho menos escépticos, acerca de nuestras propias creencias. Al contrario: hemos de reconocer la imposibilidad práctica de llegar a un acuerdo político razonable y viable en el juicio acerca de la veracidad de las doctrinas generales, especialmente a un acuerdo que pudiera servir para propósitos políticos; por ejemplo, el de lograr la paz y la concordia en una sociedad caracterizada por diferencias religiosas y filosóficas. El alcance limitado de esta conclusión tiene especial importancia. Un régimen constitucional no necesita de un acuerdo acerca de una doctrina comprensiva: la base de su unidad social radica en otros elementos.

6. Mi segundo comentario se refiere a la importante distinción, que mencioné por vez primera en i: 6.2, entre el hecho del pluralismo como tal y el del pluralismo razonable. Que una democracia se caracterice por el hecho del pluralismo como tal, no es de extrañar, pues existen siempre muchos puntos de vista irrazonables.[19] Pero también puede parecer asombroso que haya muchas doctrinas comprensivas razonables suscritas por las personas razonables, pues nos gusta considerar que la razón nos conduce a la verdad, y pensar que la verdad es sólo una.

Y ahora surge el interrogante de si esta distinción entre el hecho del pluralismo como tal y el del pluralismo razonable afecta a la exposición de la

[18] Véase Barry Stroud, *The Significance of Philosophical Skepticism* (Oxford, Clarendon Press, 1984), en cuanto a un cuidadoso examen del escepticismo filosófico y la importancia de sus argumentos. El punto de vista de Descartes se discute en el capítulo 1 y en otras partes del libro. Una breve comparación con Hume, que demuestra su semejanza con las tesis de Descartes, se encuentra en las pp. 105-111, en una exposición de G. E. Moore.

Que existen doctrinas que rechazan a una o más libertades democráticas, es un hecho permanente en la vida, o así lo parece. Esto nos plantea la tarea práctica de ponerles coto —como a la guerra y a las enfermedades—, de manera que no derriben la justicia política.

justicia como imparcialidad. La primera consideración es ésta: hemos de recordar las dos etapas de esta exposición. En la primera etapa establecimos la justicia como imparcialidad en tanto que punto de vista independiente y recuento de una concepción política de la justicia que se aplica en primera instancia a la estructura básica y articula dos clases de valores políticos: los de la justicia política y los de la razón pública (vi: 4.1). Como la idea del consenso traslapado no se introduce sino hasta la segunda etapa, cuando se analiza el problema de la estabilidad, nuestra pregunta en la primera etapa es si la distinción entre las dos formas del pluralismo es importante y pertinente. ¿Tiene alguna importancia que asuman las partes si es el pluralismo como tal el instituido, el que se encuentra en uso, o lo es el pluralismo razonable?

La respuesta a estas preguntas es importantísima: los mismos principios de la justicia son seleccionados en ambos casos. Las partes deben garantizar siempre los derechos y las libertades básicos de sus comitentes. Si suponen que es el pluralismo razonable el que se encuentra en uso (1: 6.2), saben que la mayoría de estas libertades acaso ya esté asegurada tal como está la situación; pero incluso si pudieran contar con esto, seleccionarían, por razones públicas, los dos principios de la justicia, o principios semejantes a éstos. Además, deben expresar en su selección de principios la concepción política que sea más compatible con los intereses fundamentales de los ciudadanos a quienes representan. Por otra parte, si suponen que es el pluralismo comp tal el reinante, y que por tanto puede haber doctrinas comprensivas que suprimirían, si estuviera en su mano, la libertad de conciencia y la libertad de pensamiento, las consideraciones anteriores se vuelven por ello más apremiantes. Entonces, en la primera etapa, el contraste entre los dos pluralismos no afecta el contenido de la justicia como imparcialidad.

Podemos asumir que ambos hechos son apropiados. Decir que la justicia como imparcialidad tiene un amplio alcance, equivale a que las partes supongan que el pluralismo como tal es el establecido. Decir que el contenido de la justicia como imparcialidad no recibe influencia de la existencia de la sinrazón, esto es, de la existencia de doctrinas comprensivas irrazonables, es aceptar que las partes suponen que el pluralismo razonable es el que prevalece. Tener el mismo contenido en cada caso demuestra dos cosas: que la justicia como imparcialidad es de amplio alcance, y que sus principios no están determinados por la sinrazón.

7. ¿Qué decir de la segunda etapa? La idea del consenso traslapado no se introduce hasta esta etapa, porque la cuestión de la estabilidad no surge hasta que ya se han seleccionado provisionalmente los principios de justicia. Luego tenemos que comprobar si las instituciones especificadas por esos principios obtienen suficiente apoyo cuando son puestas en práctica. Ahora bien, como vimos en r. 6, el problema de la estabilidad para una sociedad democrática exige que su concepción política pueda ser el foco de un consenso traslapado

de doctrinas razonables, que a su vez sirva de sostén a un régimen constitucional. Tenemos que demostrar cómo un consenso traslapado acerca de una concepción política de la justicia, o partes propias de ella, tal como un principio de tolerancia, puede darse en principio.

Cómo podría suceder esto, es algo que expongo en iv: 6-7. Y cuando sucede, entonces, por definición de tal consenso, la concepción política recibe el apoyo de una pluralidad de doctrinas comprensivas razonables, las cuales persisten a través del tiempo y conservan un número considerable de seguidores. Acaso haya, pues siempre han existido, puntos de vista que quisieran suprimir del todo o en parte los derechos y las libertades básicos afirmados en la concepción política; suprimir, por ejemplo, la libertad de conciencia. Pero tal vez no tengan la fuerza suficiente para minar la justicia sustantiva del régimen; tal es nuestra esperanza, aunque no hay garantía al respecto.

¿Qué pasa si los principios de la justicia como imparcialidad no pueden obtener el apoyo de doctrinas razonables, de manera que fracase la estabilidad? En este caso, la justicia como imparcialidad, tal como la hemos expuesto, estará en dificultades. Tendríamos que ver si el realizar cambios aceptables a los principios de justicia daría la estabilidad deseada o, si es posible en realidad, que haya estabilidad para cualquier concepción democrática. No haré mayor averiguación al respecto, sino que supondré, basado en varias consideraciones plausibles, que el caso de la estabilidad de la justicia como imparcialidad, o alguna otra concepción semejante a ésta, logra prevalecer.

§ 4. La condición del reconocimiento público: sus tres niveles

1. Una sociedad bien ordenada, como la hemos definido en i: 6, está regulada por una eficaz concepción pública de la justicia. Como deseamos que la idea de tal sociedad sea de un apropiado realismo, suponemos que existe en circunstancias de justicia. Estas circunstancias son de dos clases: en primera, están las circunstancias objetivas de escasez moderada; y en segunda, existen las circunstancias subjetivas de justicia. Estas últimas circunstancias constituyen, en general, el hecho del pluralismo como tal; aunque, en una bien ordenada sociedad de justicia como imparcialidad, incluyen el hecho del pluralismo razonable. Este último hecho y su posibilidad es lo que debemos tratar de entender.

Ahora bien, la idea del reconocimiento público, entendida en tanto que justicia como imparcialidad, tiene tres niveles, que podemos describir de la siguiente manera:

El primer nivel ya lo hemos explicado en i: 6. Este nivel se logra cuando la sociedad está efectivamente regulada por principios públicos de justicia: los ciudadanos aceptan esos principios, y saben que los demás también los acep-

tan, y este conocimiento, a su vez, está reconocido públicamente. Además, las instituciones de la estructura básica de la sociedad son justas (tal como definen esos principios), y todas las personas con uso de razón reconocen esta característica. Y lo hacen basadas en creencias comúnmente compartidas, que son confirmadas por métodos de investigación y de razonamiento aceptados generalmente como apropiados en materia de justicia política.

El segundo nivel del reconocimiento público se refiere a las creencias generales, a la luz de las cuales pueden aceptarse los mismos primeros principios de la justicia; esto es, las creencias generales acerca de la naturaleza humana y acerca de la manera en que funcionan generalmente las instituciones políticas y sociales y, por supuesto, todas las creencias que se relacionen con la justicia política. Los ciudadanos de una sociedad bien ordenada concuer-dan por lo general con estas creencias, ya que posiblemente las respalden (como sucede en el primer nivel) métodos públicamente compartidos de investigación y razonamiento. Como se expuso en vi: 4, supongo que estos métodos son bien conocidos y apegados al sentido común, y que incluyen los procedimientos y las conclusiones de la ciencia y del pensamiento social, cuando éstos están bien establecidos y no suscitan controversias. Son precisamente estas creencias generales, que reflejan los puntos de vista prevalecientes en una sociedad bien ordenada, las que nosotros —es decir, usted y yo, quienes estamos fijando el concepto de justicia como imparcialidad (i: 4.6)— adscribimos a las partes en la posición original.

El tercero y último nivel del reconocimiento público tiene que ver con la justificación plena de la concepción pública de la justicia, presentada en sus propios términos. Estaijustificación incluye todo lo que podamos decir —usted y yo— cuando exponemos y fijamos la justicia como imparcialidad y reflexionamos por qué procedemos de cierta manera, y no de otra. Supongo que es en este nivel en el que esta justificación plena también será del conocimiento público o, mejor, que estará al menos a disposición del público. Esta condición, si bien menos firme (aquella en que la justificación pública está a disposición del público), da cabida a la posibilidad de que algunos no deseen llevar tan lejos la reflexión filosófica sobre la vida política, y ciertamente a nadie se pide que lo haga. Pero si acaso los ciudadanos sí desean llevar a cabo tal reflexión, la justificación completa está presente en la cultura pública, reflejada en su sistema jurídico y en sus instituciones políticas, y en las principales tradiciones históricas de su interpretación.

2. Permitámonos estipular que una sociedad bien ordenada satisfaga los tres niveles del reconocimiento público, de manera que lo que podemos llamar "la condición del pleno reconocimiento público" esté satisfecha. (Reservo el adjetivo "pleno" para los aspectos de la concepción de la justicia de una sociedad bien ordenada.) Esta condición plena acaso parezca demasiado fuerte. Pero la adoptamos porque es apropiada para una concepción política de

la justicia para ciudadanos razonables y racionales que son libres e iguales. Esta condición puede tener un carácter menos forzoso para las doctrinas comprensivas en general; pero se deja abierta la pregunta de si se aplica a estas doctrinas, y hasta qué punto.

Aquí es de importancia aclarar que la sociedad política se distingue por dos aspectos. Como explico en iv: 1.2, una de estas distinciones consiste en que especifica una relación entre personas dentro de la estructura básica de la sociedad, una sociedad que, como hemos supuesto, es cerrada: está contenida en sí misma y no tiene relaciones con otras sociedades (1: 2.1 y 7.1). Entramos en ella sólo mediante el nacimiento, y salimos de ella al morir. El otro aspecto distintivo de lo político es que, aunque el poder político es siempre un poder coercitivo, en un régimen constitucional es el poder del público; esto es, el poder de ciudadanos libres e iguales, en tanto que cuerpo colectivo. Además, las instituciones de la estructura básica tienen efectos sociales profundos y a largo plazo, y de modo fundamental conforman el carácter y los objetivos de los ciudadanos, en el sentido de las personas que son y aspiran a ser.

Por tanto, es apropiado que los términos justos de la cooperación social entre ciudadanos considerados libres e iguales satisfagan los requisitos del pleno reconocimiento público. Porque, si es que la estructura básica se apoya en sanciones coercitivas, aun cuando éstas sean aplicadas ocasional y escrupulosamente, los fundamentos de sus instituciones deben estar siempre expuestos al escrutinio público. Cuando una concepción política de la justicia cumple esta condición, y son plenamente justificables los arreglos sociales básicos y las acciones individuales, los ciudadanos pueden dar razón de sus creencias y de su conducta los unos a los otros, confiados en que esta consideración, mutua y abierta, en sí reforzará, y no debilitará el entendimiento público.[20] Al parecer, el orden político no depende de espejismos enraizados o accidentales históricamente, ni de otras creencias erróneas basadas en apariencias engañosas de las instituciones que nos inducen a equivocarnos acerca de cómo funcionan. Por supuesto, no puede haber una certeza absoluta en cuanto a esto. Pero el reconocimiento público asegura, hasta donde es posible mediante medidas prácticas, que los ciudadanos estén en condiciones de conocer y aceptar las influencias prevalecientes y penetrantes de la estructura básica que moldea su concepción de sí mismos, su carácter y sus fines. Como veremos más adelante, el que los ciudadanos estén en esta posición es condición para que tomen conciencia de que su libertad es plenamente autónoma, en términos políticos. Significa que, en su vida política pública, no es necesario ocultar nada.[21]

[20] Véase *Teoría de la justicia,* pp. 478 y 582.

El texto no dice que nada esté oculto, sino sólo que no es necesario que nada esté oculto. No podemos garantizar que no quede oculto nada, porque siempre hay mucho que no sabe-

3. Observemos ahora que el primer nivel del reconocimiento público se modela fácilmente en la posición original: simplemente requerimos que las partes, como representantes nuestros, valoren las concepciones de la justicia recordando que los principios en que concuerden deben servir como concepción pública y política de la justicia. Habrá que rechazar los principios que podrían funcionar bien siempre y cuando no se reconocieran públicamente, o si los hechos generales en que se fundamentan son desconocidos o desacreditados por el común de las personas.

Consideremos, por ejemplo, la doctrina de la ley penal pura, tal como la discutieron los últimos escritores escolásticos.[22] Esta doctrina distingue entre la ley natural y la ley del soberano, basada ésta en la legítima autoridad del soberano. Constituye una falta moral quebrantar la ley natural; pero, según las intenciones del legislador y la clase de ley de que se trate, no es una falta no hacer lo que exige la ley del soberano. Aunque no existe ninguna ley que no implique alguna obligación, en este caso la obligación consiste únicamente en no resistirse a la pena que imponga el soberano, si el infractor es aprehendido. Es obvio que, en un país en que se acepte públicamente la doctrina de la ley penal aplicable a las leyes fiscales, sería difícil tener un sistema justo sobre los impuestos al ingreso, por ejemplo. La gente no considerará delictivo ocultar sus ingresos y no pagar los impuestos; esto mina el poder penal del gobierno y socava el sentido público de la imparcialidad. Este caso ilustra cómo las partes deben ponderar las consecuencias del conocimiento público de los principios propuestos, y los principios de justicia que adopten dependerán de éstas valoraciones.

El modelado del segundo nivel del pleno reconocimiento público también es muy claro: en efecto, es modelado por el velo de la ignorancia. Este nivel consiste sencillamente en que las creencias generales que utilicen las partes al ponderar las concepciones de la justicia también tienen que ser del conocimiento público. Como el razonamiento usado por las partes es una

mos y quizá no podamos saber, y también hay muchas maneras en que nos pueden engañar las apariencias institucionales. Pero quizá podamos asegurarnos de que nada quede oculto; en una sociedad libre, en que todos la reconocen correctamente como justa, no hay necesidad de que existan las ilusiones y los engaños de la ideología para una sociedad que trabaje apropiadamente y para que sus ciudadanos la acepten de buen grado. En este sentido, una sociedad bien ordenada puede carecer de conciencia ideológica, o falsa conciencia.

[22] Ésta es una doctrina escolástica tardía, muy debatida en las obras de los teólogos españoles, desde Vitoria (1530) hasta Suárez (1612). La más profunda importancia de esta doctrina radica en que refleja una línea divisoria entre los que consideran a Dios el intelecto primario que determina la ley, y los que consideran a Dios la voluntad primaria. Véase Thomas E. Davitt, S. *].*, *The Nature of Law* (St. Louis, Herder, 1951). La idea de la ley penal pura parece haberse difundido entre el pueblo más pobre de España como una forma de justificar la resistencia a los impuestos sobre las ventas y sobre la madera que decretó la Corona para intentar recuperar sus pérdidas tras la expulsión de los moros. Véase William Daniel, S. *}.*, *The Purely Penal Law Theory* (Roma, Gregorian University Press, 1968), cap. rv. Debo estas referencias a Paul Weithman y Seana Shiffrin.

representación de los fundamentos de la concepción pública de la justicia, los ciudadanos de una sociedad bien ordenada saben qué creencias generales se sostienen para apoyar los principios de justicia reconocidos, y que pertenecen a su justificación pública plena. Lo cual presupone que, cuando se establece la posición original, estipulamos que las partes deben razonar sólo a partir de las creencias generales que comparten todos los ciudadanos, como parte de su conocimiento público. Estas creencias son los hechos generales en los que se basa su selección de los principios de justicia, y, como vimos en i: 4.4, el velo de la ignorancia permite esgrimir estas creencias como razones.[23]

En cuanto al punto de vista de usted y mío —el punto de vista de la plena justificación de la justicia como imparcialidad en sus propios términos—, lo modelamos mediante nuestra descripción del pensamiento y de los juicios de ciudadanos plenamente autónomos en la sociedad bien ordenada de justicia como imparcialidad. Porque estos ciudadanos pueden hacer todo cuanto nosotros podamos hacer, ya que constituyen la descripción ideal de lo que sería una sociedad democrática si honráramos plenamente a nuestra concepción política.

4. Dos comentarios últimos: Primero, al analizar previamente cómo se modela el segundo nivel del conocimiento público mediante el velo de la ignorancia, dije que las partes deben razonar sólo a partir de las creencias generales que comparten los ciudadanos, como parte del conocimiento público. Y aquí surge esta pregunta: ¿cuál es la razón para limitar a las partes de esta manera, y no permitirles tomar en cuenta todas las creencias verdaderas? Algunas doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales deben ser ciertas, aunque sólo nieguen a las doctrinas falsas o incoherentes. ¿Por qué no es la más razonable concepción política de la justicia aquella que está basada en toda la verdad, y no sólo en parte de la verdad, y mucho menos basada en creencias comunes, que son públicamente aceptadas en cualquier momento? Ésta es una objeción importante a la idea de la razón pública, y la analizaré en la conferencia vi.

[23] Esta estipulación se analizó en "Kantian Constructivism in Moral Theory", en *Journal of Phüosophy 77* (septiembre de 1990), pp. 565 y ss. Suscita la pregunta de si los principios de justicia podrían cambiar a través del tiempo, así como han cambiado la teoría de la naturaleza humana y el conocimiento de las instituciones sociales. Respondí a esto que la posibilidad de tal cambio es sólo eso: una posibilidad que se expresa para explicar la naturaleza de la justicia como imparcialidad. Agregué que "los cambios en la teoría de la naturaleza humana, y en general los cambios en la teoría social que no afectan la viabilidad de los ideales de la persona y la de una sociedad bien ordenada, no afectan el convenio de las partes en la posición original. Es difícil imaginar con visos de realidad cualquier nuevo conocimiento que nos convenciera de que estos ideales no son realizables, dado lo que sabemos acerca de la naturaleza general del mundo, en oposición a nuestras circunstancias particulares, sociales e históricas... Tales adelantos en los conocimientos humanos que pudieran llevarse a cabo no afectan nuestra concepción moral". Aquí, "nuestra concepción moral" significa nuestra concepción pública de la justicia.

Un segundo comentario es que la idea del reconocimiento público pertenece al papel más amplio de una concepción política de la justicia, y no a su papel restringido.[24] El papel restringido se constriñe a lograr las condiciones más o menos mínimas de la cooperación social efectiva; por ejemplo, a especificar normas para dirimir reclamaciones contendientes y a fijar reglas para coordinar y estabilizar los convenios sociales. Se considera que las normas públicas inhiben las tendencias centradas en intereses personales o de ciertos grupos, y que tienen por objetivo alentar simpatías menos limitadas. Cualquier concepción política o cualquier doctrina moral suscribe de alguna forma estos requisitos.

Sin embargo, tales requisitos no llevan implícita la condición del conocimiento público. En cuanto se impone esta condición, la concepción política adopta un amplio papel, como parte de la cultura pública. No sólo están incorporados sus principios primordiales en instituciones políticas y sociales, y en las tradiciones públicas de su interpretación, sino que la derivación de los derechos de los ciudadanos, de sus libertades y oportunidades, también contiene una concepción de los ciudadanos como libres e iguales. De este modo los ciudadanos toman conciencia de esta concepción y se educan conforme a ella. Se les dota de una manera de percibirse a sí mismos que de otra forma no obtendrían. Llevar a efecto la plena condición de conocimiento público equivale a materializar un mundo social en el que puede aprenderse el ideal de la ciudadanía y esto puede inculcar un verdadero deseo de llegar a ser esa clase de persona. Esta función educadora de la concepción política caracteriza al papel más amplio al que me he referido.

§ 5. AUTONOMÍA RACIONAL: ARTIFICIAL, NO POLÍTICA

1. Ahora me ocuparé de la distinción entre la autonomía racional y la plena autonomía de los ciudadanos y de cómo se modelan estas concepciones en la posición original. Nuestra tarea consiste en explicar cómo es que las condiciones, impuestas a las partes en la posición original, junto con la descripción de sus deliberaciones, modelan tanto estas concepciones como también el modo en que piensan los ciudadanos de sí mismos en tanto seres libres e iguales.

Como vimos en i: 5, los ciudadanos se perciben a sí mismos como libres en tres aspectos: primero, como poseedores del poder moral para formar, revisar y aspirar racionalmente a una concepción del bien; segundo, como fuentes autolegitimizadoras de reclamos y demandas válidas, y tercero, como capaces de asumir la responsabilidad de sus fines. Ser libres

[24] Los términos *restringido y amplio* se sugieren por una similar distinción que estableció J. L. Mackie en *Ethics* (Nueva York, Penguin Books, 1977), pp. 106 y ss, y 134 y ss.

en estos aspectos capacita a los ciudadanos para ser racional y plenamente autónomos. La autonomía racional, que abordo en primer lugar, descansa sobre los poderes intelectuales y morales de las personas. Se manifiesta en el ejercicio de su capacidad para formar, revisar y aspirar a una concepción del bien, y en la capacidad de deliberar de acuerdo con esta concepción. También se manifiesta en su capacidad para entablar convenios con otros ciudadanos (cuando están sujetos a restricciones razonables).

Así pues, la autonomía racional se modela convirtiendo la posición original en un caso de justicia puramente procedimental *[procedural]*. Esto quiere decir que cualesquiera principios que seleccionen las partes de la lista de opciones que les sea presentada, se aceptarán como justos. En otras palabras, según la idea de que los ciudadanos mismos (a través de sus representantes) serán quienes especifiquen los términos justos de su cooperación (y dejando a un lado, por ahora, el criterio del equilibrio reflexivo), el resultado de las posición original redunda —conjeturamos— en los principios de justicia apropiados para unos ciudadanos libres e iguales.

Esto contrasta con la justicia procedimental perfecta, en la que existe un criterio independiente y ya formado acerca de lo que es justo (o imparcial), y el procedimiento puede diseñarse para asegurar un resultado que satisfaga ese criterio. Esto se explica con el muy conocido ejemplo de partir un pastel: si la división en partes iguales se acepta como justa, entonces simplemente pediremos a la persona que parte el pastel que se quede con la última tajada. (Llevo las suposiciones hasta sus últimas consecuencias, para hacer rigurosa la ilustración de este ejemplo.) La característica esencial de la justicia puramente procesal o procedimental, en contraposición a la justicia procedimental o procesal perfecta, es que lo justo lo especifica el resultado del procedimiento, cualquiera que sea éste. No existe un criterio previo ni ya formado con el cual haya que comprobar el resultado.[25]

2. Si consideramos la posición original como un caso de justicia meramente procedimental, describimos la deliberación de las partes de manera que modele la autonomía racional de los ciudadanos. Para ver esto, decimos que existen dos maneras en que las partes son racionalmente autónomas. La primera consiste en que los principios de justicia apropiados para especificar los términos justos de la cooperación social sean aquellos que se seleccionen como resultado de un proceso de deliberación racional, proceso que se prevé habrán llevado a cabo las partes. El peso apropiado de las razones en pro y en contra de los diversos principios disponibles lo da el peso que le

[25] En el caso de la justicia procedimental imperfecta, existe también un criterio independiente del resultado justo del procedimiento, pero no podemos diseñar un procedimiento que lo asegure en todos, sino —esperamos— en la mayoría de los casos. Un juicio de lo criminal es un ejemplo de esto: sólo se puede declarar verdaderos transgresores de la ley a los verdaderos culpables de los hechos, pero pueden ocurrir errores judiciales. En cuanto a mayores detalles acerca de estos contrastes, véase *Teoría de la justicia,* pp. 85 y ss.

atribuyan las partes, y el balance del peso de todas las razones determina sobre cuáles principios habrá acuerdo. La justicia puramente procedimental significa que, en su deliberación racional, las partes no se consideran obligadas a aplicar o a suscribir ningún principio de derecho y de justicia previamente formulado o que sirva de antecedente. En otras palabras, no reconocen como representantes racionales, opinión ajena a su propio punto de vista, que los restrinja con principios de justicia previos e independientes. Esto modela la idea de que, cuando los ciudadanos están situados justamente unos respecto de otros, les toca a ellos especificar los términos justos de la cooperación social a la luz de lo que ellos consideran su propia ventaja, o el bien que persiguen. Recordemos (i: 4) que esos términos no los fija ninguna autoridad externa a los ciudadanos, digamos, por ejemplo, la ley de Dios; ni tampoco se reconocen como justos respecto de un anterior e independiente orden de valores derivados de la intuición racional.

La segunda manera en que las partes son racionalmente autónomas radica en la índole de los intereses que sirven de guía a sus deliberaciones, como representantes de los ciudadanos. Ya que se considera a los ciudadanos como poseedores de los dos poderes morales, les adscribimos dos intereses respectivos de índole superior al desarrollar y al ejercer estos poderes. Decir que estos intereses son de "orden o de índole superior" significa que, como está especificada la idea fundamental de la persona, estos intereses se consideran básicos y, como tales, normalmente reguladores y efectivos. Alguien que no haya desarrollado y no pueda ejercitar al menos en el grado necesario sus poderes*) capacidades morales, no puede ser un miembro normal y plenamente cooperador de la sociedad en toda su vida. De esto se colige que, en tanto que representantes de los ciudadanos, las partes adoptan principios que garantizan las condiciones que asegurarán a esos poderes morales su apropiado desarrollo y su cabal ejercicio.[26]

Además, suponemos que las partes representan a ciudadanos a quienes se supone poseedores en un momento dado de determinada concepción del bien, esto es, de una concepción especificada por ciertos fines, vínculos y lealtades claras, hacia ciertas personas e instituciones, e interpretada (esta concepción) a la luz de alguna doctrina comprensiva, religiosa, filosófica o moral. Ciertamente, las partes no conocen el contenido de estas concepciones determinadas, ni las doctrinas que se utilizan para interpretarlas. Pero tienen todavía un tercer interés de índole superior para que las guíe, pues deben tratar de adoptar los principios que permitan a las personas representadas proteger y hacer progresos conforme a sus determinadas (pero no especificadas) concepciones del bien durante su vida, teniendo en cuenta que tal vez pueden cambiar de opinión y convertirse de una concepción comprensiva a otra.

[26] Estos fundamentos de los derechos y libertades básicos se analizan en "The Basic Liberties and Their Priority" ["Las libertades básicas y su prioridad"], pp. 312-317 y 333-342.

Resumamos: así como los ciudadanos son racionalmente autónomos de dos maneras —son libres dentro de los límites de la justicia política para perseverar en pos de sus concepciones (permisibles) del bien; y están motivados para asegurar sus intereses de índole superior asociados a sus poderes morales—, así las partes son racionalmente autónomas de dos maneras: son libres, dentro de las restricciones de la posición original, para acordar sobre cualesquiera principios de justicia que consideren más beneficiosos para aquellos a quienes representan; y al valorar estos beneficios, consideran los intereses de índole superior de esas personas. Por tanto, de ambas maneras, la descripción que hacen las partes modela la autonomía racional de los ciudadanos.

Observemos que la autonomía racional no es sino un aspecto de la libertad, y difiere de la autonomía plena. Cuando pensadas simplemente como autónomas y racionales, las partes no son sino personas artificiales que ideamos para que habiten en la posición original, como un recurso de representación. Es por eso la etiqueta que se dio al título de esta sección, "artificial, no política". "Artificial" se entiende aquí en el sentido que tenía antaño, el de caracterizar a algo como artificio de la razón, pues tal es la posición original.

3. Sin embargo, antes de que nos ocupemos de la autonomía plena, debemos formular aquí (y resolverlo más adelante) un problema que surge con el velo de la ignorancia. Y es el siguiente: por lo que llevamos dicho, las restricciones que sobre la información impone tal constreñimiento, significan que las partes sólo disponen de los tres intereses de orden superior para guiar sus deliberaciones. Estos intereses son puramente formales; por ejemplo: el sentido de la justicia es el interés de más alto orden a la hora de desarrollar y ejercer la capacidad para entender, aplicar y actuar a partir de cualesquiera principios de justicia que sean racionalmente adoptados por las partes. Esta capacidad asegura a las partes que, una vez ejecutado su encargo, se obre de acuerdo con sus resultados y que por tanto no sea en vano; pero tal seguridad por sí misma no favorece a ningún principio particular de la justicia. Consideraciones semejantes a ésta son válidas para los otros dos intereses de orden superior. Entonces, ¿cómo pueden las partes llegar a un acuerdo racional sobre principios específicos, los cuales estén mejor conceptuados que las otras opciones disponibles, para proteger los determinados intereses (concepciones del bien) de aquellos a los que representan?

Aquí introducimos la idea de los bienes primordiales. Estipulamos que las partes evalúen los principios disponibles estimando cuan bien aseguran los bienes primordiales que son esenciales para hacer efectivos los intereses de orden superior de la persona para quien cada parte actúa como un comisionado. De esta manera, dotamos a las partes de objetivos suficientemente específicos, para que sus deliberaciones racionales obtengan un resultado definido. Para identificar los bienes primordiales, consideramos las condiciones

del trasfondo social y los medios de utilidad general que son necesarios normalmente para desarrollar y ejercer los dos poderes morales y para efectivamente alcanzar concepciones del bien con contenidos muy diferentes.

En v: 3.4, se especifica que los bienes primordiales incluyen cosas como los derechos y las libertades básicos que abarca el primer principio de la justicia: la libertad de movimiento, y la libre elección de la ocupación, protegida ésta por la igualdad de oportunidades de la primera parte del segundo principio, así como los ingresos y la riqueza y las bases sociales del respeto a sí mismo. Por tanto, es racional que las partes tengan en cuenta los bienes primordiales para valorar los principios de la justicia.

4. Para concluir la explicación de cómo son las deliberaciones de las partes que modelan la autonomía racional de los ciudadanos, digamos: esta autonomía depende, como hemos señalado, de los intereses que a las partes les concierna proteger, y no sólo del hecho de no estar obligadas por ningún principio independiente de derecho y de justicia anterior. En caso de que las partes sólo se dedicaran a proteger los deseos materiales y físicos de aquellos a quienes representan (por ejemplo, sus deseos de dinero y riquezas, de alimento y bebida), podríamos pensar que la posición original modeló la heteronomía de los ciudadanos, y no su autonomía racional. Pero en la base de la dependencia de las partes de los bienes primordiales está el reconocimiento de que estos bienes son esenciales para todos los propósitos, para realizar los intereses superiores relacionados con los poderes morales y sus determinadas concepciones del bien (hasta donde las restricciones sobre la información permiterwa las partes saberlo). Las partes están intentando garantizar las condiciones políticas y sociales para que los ciudadanos persigan el logro de su bien, y para que puedan ejercer los poderes morales que los caracterizan como ciudadanos libres e iguales.

Si suponemos que los ciudadanos dan a las partes instrucciones acerca de cómo quieren que representen sus intereses, y si estas instrucciones se cumplen como hemos dicho, en cuanto a que las partes deliberen sujetas a las restricciones de la posición original, entonces la motivación de los ciudadanos al dar esas instrucciones no es heterónoma ni centrada en intereses personales. En una cultura democrática, esperamos, y ciertamente deseamos, que los ciudadanos se preocupen por sus libertades básicas y por sus oportunidades para desarrollar y ejercer sus poderes morales y perseguir la realización de sus concepciones del bien. De no hacerlo así, pensaremos que estos ciudadanos no tienen respeto por sí mismos y muestran debilidad de carácter.

Así pues, el objetivo de las partes consiste en llegar a un consenso en cuanto a principios de justicia que permita a los ciudadanos que representan llegar a ser personas cabales, esto es, con las características propias para desarrollar y ejercer plenamente sus poderes morales y perseguir el logro de

las determinadas concepciones del bien que hayan elaborado. Los principios de justicia deben conducir a implantar un esquema de instituciones básicas —un mundo social— afín a este objetivo.

§ 6. PLENA AUTONOMÍA: POLÍTICA, NO ÉTICA

1. Acabamos de ver que la autonomía racional de los ciudadanos es modelada en la posición original mediante la manera en que las partes deliberan a través de sus representantes. En contraste con esto, la plena autonomía de los ciudadanos se modela mediante los aspectos estructurales de la posición original; es decir, por la manera como las partes están situadas una respecto a la otra, y por los límites impuestos a la información a los que están sujetas sus deliberaciones. Para entender cómo se hace este modelaje, consideremos la idea de la plena autonomía.

Observemos que no son las partes sino los ciudadanos de una sociedad bien ordenada, en su vida pública, quienes gozan de plena autonomía. Esto significa que, en su conducta, los ciudadanos no sólo cumplen con los principios de justicia, sino que también actúan basándose en estos principios considerándolos justos. Además, reconocen estos principios como aquellos que se adoptarán en la posición original. En su reconocimiento público y en la aplicación informada de los principios de justicia, en su vida política, y guiados por el sentido efectivo de la justicia, los ciudadanos logran la plena autonomía. Por tanto, los ciudadanos realizan la plena autonomía cuando actúan en conformidad con principios de justicia que especifican los términos justos de la cooperación que están dispuestos a tener entre sí, cuando están representados de manera justa como personas libres e iguales.

Aquí hago hincapié en que la plena autonomía es un logro de los ciudadanos: se trata de un valor político, no ético. Por esto quiero decir que se realiza en la vida pública afirmando los principios políticos de la justicia y ejerciendo las protecciones de los derechos y libertades básicos; también se realiza participando en los asuntos públicos de la sociedad y compartiendo la autodeterminación colectiva a través del tiempo. Esta autonomía plena de la vida política debe distinguirse de los valores éticos de la autonomía y de la individualidad, que pueden aplicarse a toda la vida, tanto la social como la individual, como se expresa en los liberalismos comprensivos de Kant y de Mili. La justicia como imparcialidad pone el acento en este contraste: afirma la autonomía política para todos, pero deja que el peso de la autonomía ética lo decidan los ciudadanos por separado a la luz de sus doctrinas comprensivas.

2. Está claro que la satisfacción de la condición del pleno conocimiento público (que hemos descrito en la § 4) es necesaria para lograr la plena autonomía

de los ciudadanos en general. Sólo si están plenamente disponibles al público la explicación cabal y la justificación de la justicia como imparcialidad, los ciudadanos podrán llegar a entender sus principios, en concordancia con la idea de la sociedad como un sistema justo de cooperación. Todo esto presupone que las ideas fundamentales de justicia como imparcialidad están presentes en la cultura pública, o por lo menos implícitas en la historia de sus principales instituciones y en las tradiciones de su interpretación.

Ahora bien, como ya hemos observado, los elementos básicos de la plena autonomía se modelan en la posición original, en sus aspectos estructurales. De la conferencia precedente (i: 4) sabemos que estos aspectos modelan lo que consideramos —aquí y ahora— las condiciones justas en las que los representantes de personas libres e iguales han de especificar los términos de la cooperación social en el caso de que exista la estructura básica. También modelan lo que, para el caso especial de esa estructura, consideramos restricciones apropiadas acerca de lo que las partes tienen que considerar buenas razones. Más allá de esto, la posición original también exige que las partes seleccionen (de ser posible) principios que puedan ser estables, en vista del pluralismo razonable; de ahí que haya que seleccionar principios que puedan ser el foco de un consenso traslapado entre las doctrinas razonables.

Como la plena autonomía de los ciudadanos se expresa en la acción a partir de los principios públicos de la justicia, entendidos como la especificación de los términos justos de la cooperación que se darían a sí mismos cuando estén en situación de imparcialidad, su plena autonomía se modela mediante la manera de fijar la posición original. La plena autonomía se construye mediante las condiciones razonables que impongan las partes como racionalmente autónomas. Los ciudadanos realizan esa autonomía actuando de conformidad con la concepción política de la justicia, guiada por su razón pública, y en su busca del bien, en su vida pública y en la no pública.

3. Todavía nos queda por explicar por qué la posición original se considera justa. Aquí recurrimos a la idea fundamental de la igualdad tal como la encontramos en la cultura política pública de una sociedad justa, como lo hicimos en la explicación de las tres maneras en que los ciudadanos se consideran a sí mismos personas libres (1: 5). Apuntamos esta idea diciendo que los ciudadanos son iguales en virtud de poseer, en grado mínimo por lo menos, los dos poderes morales y las demás capacidades que nos permiten ser integrantes normales y plenamente cooperadores de la sociedad. Todos los que satisfacen esta condición tienen los mismos derechos, libertades y oportunidades básicas, y gozan de las mismas protecciones de los principios de la justicia.

Para construir esta igualdad en la posición original, decimos que las partes, como representantes de quienes satisfacen esta condición, están simétricamente situadas. Este requisito es justo, porque al establecerse los términos

justos de la cooperación social (en el caso de que exista la estructura básica), el único rasgo importante de las personas es que posean los poderes morales (al menos en grado mínimo) y las capacidades normales para ser miembros cooperadores de la sociedad durante toda una vida. Las características relacionadas con la posición social, las dotes innatas y los accidentes históricos, así como el contenido de las determinadas concepciones de las personas acerca del bien, son políticamente irrelevantes, y por tanto se colocan detrás del velo de la ignorancia (i: 4.2-5). Por supuesto, algunas de estas características pueden ser pertinentes si coinciden con los principios de justicia esgrimidos para hacer nuestras exigencias para asumir este o aquel puesto público, o para llenar los requisitos de esta o aquella posición bien remunerada; y esas características también pueden ser pertinentes para poder pertenecer a esta o a aquella asociación o a determinado grupo social dentro de la sociedad. No obstante, no son pertinentes para la situación de ciudadanía en pie de igualdad compartida por todos los integrantes de la sociedad.

Por tanto, si aceptamos la muy generalizada convicción expresada en el precepto de que los ciudadanos iguales en todos los aspectos pertinentes deben ser representados en condiciones de cabal igualdad, podemos afirmar que es justo que los ciudadanos, considerados personas libres e iguales, cuando están representados en pie de igualdad en la posición original, están representados de manera justa.

4. Como ya hemos apuntado, esta idea de la igualdad reconoce que algunas personas tienen rasgos especiales y ciertas habilidades que las capacitan para desempeñar puestos de la más alta responsabilidad, con sus correspondientes retribuciones.[27] Por ejemplo, se espera que los jueces tengan, más que otras personas, un entendimiento más profundo de la concepción de la justicia política de la sociedad, y mayor facilidad para aplicar sus principios al tomar decisiones razonables, especialmente en los casos más difíciles. Las virtudes judiciales dependen de cierta sabiduría adquirida, y requieren de especial adiestramiento. Aunque tales habilidades y conocimientos convierten a quienes los poseen en mejor calificados que otros para ejercer funciones de responsabilidad judicial (cuyo cumplimiento les da derecho a las recompensas ligadas a su puesto), dados el papel que desempeña cada cual en la sociedad y su posición en una sociedad bien ordenada, incluida la posición de ciudadanía en pie de igualdad, el sentido de justicia de todos los ciudadanos es igualmente suficiente en lo que respecta a lo que se espera de ellos. Por tanto, todos y cada uno están igualmente representados en la posición original. Y estar así representados garantiza que todos recibirán las mismas protecciones de los principios públicos de la justicia.

Observemos también lo siguiente: todos los ciudadanos, en una sociedad

[27] Estas son "variaciones sobre el mismo tema", como se describe en v: 35 Lo que allí se dice amplía el texto del párrafo anterior.

bien ordenada, se conforman a las exigencias públicas y, por consiguiente, todos (o casi todos) están por encima de cualquier reproche desde el punto de vista de la justicia política.[28] Esto se colige de la estipulación de que cada cual tiene por igual un efectivo sentido de la justicia política. Las habituales diferencias entre los individuos, en estas materias, no existen. Como suponemos que en una sociedad bien ordenada existen muchas desigualdades sociales y económicas, no pueden tomarse en cuenta estas desigualdades en lo que respecta a cuan rigurosamente respetan los individuos las exigencias de la justicia pública. La concepción política de la justicia que regula estas desigualdades, cualquiera que sea tal concepción, no puede constituir el precepto: no puede decirse que deberá darse a las personas según su virtud política.[29]

§ 7. LAS BASES PARA LA MOTIVACIÓN MORAL DE LA PERSONA

1. Empezaré por hacer una lista abreviada de los elementos básicos de las concepciones de los ciudadanos como razonables y como racionales. Algunos de estos elementos ya los conocemos; otros, tendremos que exponerlos y analizarlos.

Primero, los elementos básicos ya conocidos, que son: *a)* los dos poderes morales, la capacidad de tener un sentido de la justicia y la capacidad de tener una concepción del bien. Como requisitos necesarios para el ejercicio de los poderes morales, añadimos *b)* los poderes intelectuales de formar juicios, pensamientos e inferencias. También se supone que los ciudadanos *c)* tienen en un momento dado determinada concepción del bien, interpretada a la luz de un punto de vista (razonable) comprensivo. Por último, suponemos *d)* que los ciudadanos poseen las requeridas capacidades y aptitudes para ser miembros normales y cooperadores de la sociedad durante toda la vida. Estos elementos se han establecido en i: 3-5, y suponemos que se han realizado. Al tener estos poderes en el grado esencial mínimo, los ciudadanos están en pie de igualdad (§ 6.3).

Además de estos elementos, los ciudadanos poseen cuatro características especiales que considero aspectos de su razonabilidad y de su posesión de esta forma de sensibilidad moral. Como expusimos en § 1, existe *a)* su dispo-

[28] Aquí es esencial añadir que están más allá de todo reproche, en términos políticos y ju rídicos, y no sujetas a reproche desde el punto de vista moral, o si se toman en cuenta todos los elementos. Sería un error decir, por ejemplo, que los más afortunados, o quienes tienen buena suerte, y que profesan y honran los principios de la justicia, pueden considerarse irreprocha bles, por esa misma situación. Al fin y al cabo, quizá puedan así acatar mejor, más fácilmente, las exigencias de la justicia pública. Algunos dirán que jamás deberíamos considerarnos libres de reproches (o de pecado) en cuanto enfocamos nuestra vida, en conjunto, desde los puntos de vista religioso, filosófico o moral.

[29] Véase mi *Teoría de ¡a justicia,* § 48.

sición para proponer términos justos de cooperación que se espera suscriban los demás ciudadanos, así como su voluntad de acatar estos términos, siempre y cuando se confíe en que los demás harán otro tanto. Luego, como hemos considerado en la § 2, los ciudadanos *b)* reconocen las cargas del juicio como limitaciones de lo que puede justificarse ante los demás, y afirman sólo las doctrinas comprensivas razonables.

Además de esto, que es conocido, suponemos *c)* que estos ciudadanos no son sólo miembros normales y plenamente cooperadores de la sociedad, sino que desean ser, y ser reconocidos como tales, miembros de la sociedad. Esto apoya su respeto de sí mismos en tanto que ciudadanos. También lo hace al tomar en cuenta ciertos bienes primordiales, como la igualdad de derechos y libertades básicas, el valor justo de las libertades políticas y la igualdad en cuanto a oportunidades como bases sociales del respeto a sí mismo.[30] Por último, decimos que *d)* los ciudadanos poseen lo que llamo "una razonable psicología moral", que esbozaremos más adelante.

2. Para elaborar con mayor detalle los puntos *a) y b)* que hemos apuntado más arriba respecto a la sensibilidad moral de lo razonable, distingo tres clases de deseos, como sigue:

Primero, los deseos dependientes de los objetos: aquí, el objeto del deseo, o la situación de lo que lo satisface, puede describirse sin utilizar ninguna concepción moral, sin utilizar ningún principio razonable o racional. Esta definición presupone alguna manera de distinguir las concepciones y los principios entre morales y no morales; pero supongamos que tenemos alguna manera mutuamente acordada de hacer esto; o supongamos que, a este respecto, nuestros juicios concuerdan generalmente.

Muchas clases de deseos, indefinidamente, son dependientes del objeto: entre éstos, incluimos deseos tan corporales como el de obtener comida y bebida, y el de dormir bien; deseos de dedicarse a actividades placenteras de muchísimas clases, así como deseos que dependen de la vida social: deseos de obtener mejor posición social, poder y gloria; deseos de obtener propiedades y riquezas. Añadamos los deseos de tener vinculaciones y afectos, lealtades y devociones de muchas clases, y deseos de seguir ciertas vocaciones y de prepararse para realizarlas. Pero como muchas vocaciones incluyen una descripción moral, el correspondiente deseo cae dentro de una de las categorías que explicaremos más adelante.

3. A continuación, hay deseos dependientes de principios. Lo que distingue a estos deseos es que el objeto o la demanda del deseo, o la actividad en que deseamos intervenir, no puede describirse sin utilizar los principios, razonables o racionales, según el caso, que entran en la especificación de esa actividad. Sólo un ser razonable o racional que pueda entender y aplicar estos

[30] Véase v: 3, más adelante.

principios, o que tenga la razonable esperanza de hacerlo, puede concebir estos deseos.[31]

Los deseos que dependen de principios son de dos clases, según si el principio en cuestión es racional o razonable.

Primero, los principios racionales que hemos expuesto en la § 1.2: principios como *a)* adoptar los métodos más eficaces para alcanzar nuestros fines, y *b)* seleccionar la opción más probable, si todas las demás cosas son iguales. A esto se añade: *c)* preferir el mayor bien (lo cual ayuda a programar y ajustar los fines para que se apoyen mutuamente), y *d)* ordenar nuestros objetivos (por prioridades) cuando entran en conflicto.

Consideremos estos principios como una enumeración, y no derivados de una definición de racionalidad práctica, pues no existe acuerdo alguno sobre la mejor manera de definir esta concepción. Por el momento, tenemos que conceder que existen diversas concepciones de la racionalidad, por lo menos en varios casos, como la toma de decisiones en medio de una gran incer-tidumbre. Como vimos en § 1, la idea general consiste en que estos principios guían a un solo agente en la deliberación racional, ya sea que dicho agente sea un individuo o un asociación, o una comunidad o un gobierno.

La segunda clase de deseos dependientes de principios está vinculada a los principios razonables: los que regulan cómo una pluralidad de agentes (o una comunidad o una sociedad de agentes), ya sea individual o de grupos, deben comportarse en sus relaciones de unos con otros. Los principios de imparcialidad y de justicia que definen los términos justos de la cooperación son ejemplos canónicos. Así son también los principios relacionados con las virtudes morales reconocidas por el sentido común, como la veracidad y la fidelidad.

4. Por último, también existen los deseos dependientes de las concepciones. Para nosotros, éstos son los más importantes, por razones que pronto se aclararán. Estos deseos pueden describirse diciendo que los principios a partir de los cuales deseamos actuar se ven como pertenecientes a cierta concepción racional o razonable, o que ayudan a articularlas, o relativos a un ideal político.

Por ejemplo, acaso deseemos comportarnos de manera apropiada a al-

[31] Es importante recalcar que la fuerza, o el peso, de los deseos dependientes de los principios se da del todo mediante el principio al que se vincula el deseo, y no mediante la fuerza psicológica del deseo mismo. Supongo que esta fuerza existe y puede explicar cómo se comportan realmente las personas, pero nunca puede explicarnos cómo deberían comportarse, o cómo debieron haberse comportado, hablando en términos morales. Una persona de buena voluntad, para emplear la expresión de Kant, es una persona cuyos deseos dependientes de principios poseen fuerzas en plena concordancia con la fuerza, o prioridad, de los principios a los que están vinculadas esas fuerzas. Esta observación explicativa también es válida para los deseos dependientes de concepciones, que se mencionan más adelante en el texto. En este caso, los muchos deseos vinculados a la concepción-formarán una jerarquía, que establece el orden de los diversos principios asociados a la concepción de que se trate. Agradezco a Christine Korsgaard la valiosa discusión que entabló conmigo acerca de este y de otros puntos de esta sección y de la siguiente.

guien que es racional, cuya conducta se guía por el razonamiento práctico. Desear ser esta clase de persona implica tener estos deseos dependientes de principios y actuar según tales principios... y no sólo a partir de deseos dependientes de objetos gobernados por la costumbre y el hábito. Sin embargo, los principios que especifican los deseos dependientes de principios deben estar apropiadamente relacionados con la concepción de que se trate. Nuestro razonamiento acerca del futuro presupone, por ejemplo, una concepción de nosotros mismos que dure a través del tiempo, desde el pasado hasta el futuro. Para hablar de tener deseos dependientes de una concepción, debemos ser capaces de formar la correspondiente concepción, y determinar cómo los principios pertenecen a esa concepción y cómo contribuyen a articularla.[32]

Queda claro que, para nosotros, el caso principal es el ideal de la ciudadanía caracterizada en la justicia como imparcialidad. La estructura y el contenido de esta concepción de la justicia establecen cómo, mediante la utilización de la posición original, los principios y las normas^para las instituciones básicas pertenecen a la concepción de ciudadanos razonables y racionales en tanto libres e iguales, y contribuyen a articularla. Así, tenemos un ideal de ciudadanos como tales personas. Cuando decimos, como en el punto *c),* más arriba, que no sólo son ciudadanos normales y miembros plenamente cooperadores de la sociedad, sino que desean ser, y ser reconocidos, miembros de esta índole, decimos que desean realizar en sus personas, y hacer que se les reconozca, ese ideal de ciudadanos.

Observemos aquí el carácter obviamente no humano de esta explicación de la motivación, y cómo contrarresta los intentos de limitar las clases de motivos que tienen las personas. En cuanto concedemos —lo cual parece ser cabalmente cierto— que existen deseos dependientes de principios y deseos dependientes de concepciones, junto con los deseos de realizar varios ideales políticos y morales, las clases de posibles motivos son muchísimas. Como somos capaces de razonar y formular juicios, podemos entender las complejas doctrinas religiosas, filosóficas y morales del derecho y de la justicia, así como las doctrinas del bien. Posiblemente nos sintamos atraídos por las concepciones y los ideales que expresan el derecho y la doctrina del bien. Entonces, ¿cómo fijar límites a las motivaciones de las personas para pensar tal o cual cosa, para deliberar y, por ende, para actuar según esas motivaciones y esos pensamientos?[33]

[32] Acerca de este tema, véase la instructiva explicación de Thomas Nagel en *The Possibility of Altruism* (Oxford, Clarendon Press, 1970), Segunda Parte, pp. 27-76, obra en la que me he basa do para redactar esta sección. Véase también su obra *The View from Nowhere* (Nueva York, Oxford University Press, 1986), p. 141. [Edición en español del FCE: *Una visión de ningún lugar,* 1996.]

[33] Veamos este ejemplo, por vía de ilustración: supongamos que, de alguna forma, el deseo dependiente de concepciones que propone Scanlon (el deseo básico para actuar de maneras que puedan justificarse ante los demás) o el deseo basado en una concepción para actuar de modo

Así pues, tomar en cuenta la justicia como imparcialidad conecta el deseo de realizar un ideal político de ciudadanía con los dos poderes morales de los ciudadanos y con sus capacidades normales, pues estos ciudadanos están educados para realizar ese ideal por la cultura pública y sus tradiciones históricas de interpretación. Esto ilustra el amplio papel que desempeña una concepción política como factor educativo (§ 4.4).

5. Y esto nos regresa al punto *á):* que los ciudadanos tienen una psicología moral razonable.[34] Las características que hemos atribuido a los ciudadanos —su disposición para proponer y acatar los términos justos de la cooperación, su reconocimiento de la carga del juicio y su afirmación de sólo doctrinas comprensivas razonables, además de la necesidad de ser ciudadanos cabales— nos dan las bases para adscribirles una psicología moral razonable, varios de cuyos aspectos son consecuencia de estas características.

Así, expongamos brevemente: *i)* además de la capacidad de tener una concepción del bien, los ciudadanos tienen la capacidad de adquirir concepciones de justicia e imparcialidad y el deseo de actuar según las exigencias de estas concepciones; *ii)* cuando creen que las instituciones o las prácticas sociales son justas, o imparciales (como especifican estas concepciones), están dispuestos y anuentes a hacer su parte en esos convenios, siempre y cuando tengan una razonable seguridad de que los demás también harán su parte; *iii)* si otras personas con evidente intención[35] ansian cumplir con su parte en

digno de un ciudadano razonable e igual se convierte en uno de los deseos que nos motivan para actuar. Entonces, valorar qué responde a ese deseo, qué significa actuar de maneras que puedan justificarse ante lo| demás, o de modos que sean dignos de un ciudadano razonable e igual, necesitará razonamientos de muchas clases. Se necesita la explicación de todo un modo de pensar y de razonar para expresar claramente lo que exige el deseo dependiente de una concepción. Por tanto, esto significa que, en cuanto se admiten los deseos dependientes de concepciones como elementos de lo que Williams llama "un conjunto de motivaciones de la persona" —pienso que él aceptaría esta posibilidad—, entonces empezaría a disolverse la línea divisoria entre lo que él supone el punto de vista humano de la motivación y el punto de vista kantiano, o los puntos de vista relacionados con la motivación. Para entender bien esto, sólo tenemos que suponer que la idea de Kant del imperativo categórico es coherente, y decir que una persona de buena voluntad es alguien efectivamente motivado por el deseo, dependiente de una concepción, de actuar como lo exige ese imperativo categórico. Por supuesto, el punto de vista del Hume histórico era diferente. La doctrina oficial de Hume parece carecer de un punto de vista de razonamiento práctico o, en el mejor de los casos, parece permitir sólo el razonamiento instrumental. Pero, dejando a un lado esta disquisición, si se pregunta cómo los deseos dependientes de principios y los dependientes de concepciones se convierten en elementos en el conjunto de motivaciones de las personas, entonces la respuesta superficial, que proponemos en el texto, es que se aprenden de la cultura política pública. Esto es parte de la idea del reconocimiento público. En cuanto a cómo estas concepciones e ideales entran en la cultura pública misma, y a menudo permanecen allí, eso es ya una larga y diferente historia. En estas observaciones agradezco los comentarios de Christine Korsgaard en "Skepticism about Practical Reason", en *Journal of Philosphy* 83 (enero de 1990), pp. 19-25, en donde esta autora critica la explicación ampliamente humeana de Bernard Williams de la motivación, en su ensayo "Internal and External Rea-sons", en la obra Mora/ *Luck* (Cambridge, Cambridge University Press, 1981), pp. 101-113.

[34] Esta psicología se relaciona en iv: *vi,* al explicar por qué un consenso traslapado no es utópico.

[35] Esta frase es del *Emilio* de Rousseau, como se explica en mi *Teoría de la justicia,* p. 463, nota.

acuerdos justos o imparciales, los ciudadanos tenderán a adquirir confianza y confiabilidad en esas personas; *iv)* esta confianza y confiabilidad se reforzarán y serán más completas conforme el éxito de los convenios cooperativos se sostenga en un lapso más largo, y *v)* lo mismo es verdad conforme las instituciones básicas establecidas para asegurar nuestros intereses fundamentales (los derechos y las libertades básicas) se vayan reconociendo más firme y voluntariamente.

§ 8. PSICOLOGÍA MORAL: FILOSÓFICA, NO PSICOLÓGICA

1. Así se completa nuestro esbozo de la psicología moral de la persona. Pongo el acento en que se trata de una psicología moral, derivada de la concepción política de la justicia como imparcialidad. No es una psicología que se origine en la ciencia de la naturaleza humana, sino más bien un esquema de conceptos y principios para expresar cierta concepción política de la persona, y para expresar un ideal de ciudadanía. Que esta noción sea la correcta para nuestros propósitos, dependerá de que la podamos aprender y entender bien, y de si podemos aplicar y afirmar sus principios e ideales en la vida política, y si consideramos, tras detenida reflexión, aceptable la concepción política a la que pertenece. La naturaleza humana y su psicología natural son permisivas: pueden limitar las variables concepciones de las personas y los ideales de la ciudadanía, amén de las psicologías morales que las sustenten, pero no pueden dictar qué clases de concepciones debamos adoptar.

Tal es la respuesta que damos a la objeción de que nuestra explicación no es científica. No podemos decir nada que deseemos, puesto que nuestra explicación tiene que satisfacer las necesidades prácticas de la vida política y del pensamiento razonado acerca de ella. Como cualquier otra concepción política, para que sea practicable, sus exigencias y su ideal de ciudadanía deben ser tales que las personas puedan entenderla y aplicarla, y que estén suficientemente motivadas para realizarla. Ésas son condiciones suficientemente restrictivas para formar una concepción de la justicia viable y su ideal político, aunque en diferentes condiciones de las que presenta la psicología humana en tanto que ciencia natural.

2. Por supuesto, parecería que un ideal presupone un punto de vista acerca de la naturaleza humana y una teoría social; y dados los objetivos de una concepción política de la justicia, podríamos decir que tal ideal intenta especificar la más razonable concepción de la persona que parecen permitir los hechos generales de la naturaleza humana y de la sociedad. La dificultad estriba en que más allá de las lecciones de la experiencia histórica y de ciertos

Obsérvese cómo se conectan los puntos aquí tratados con los dos aspectos básicos de ser razonable, como se analiza en n: 1.3.

fragmentos de sabiduría, considerándose éstos como no demasiado fundamentados en escasos motivos y capacidades (por ejemplo, en el altruismo y en una gran inteligencia), no existen muchos elementos en qué apoyarse. La historia está llena de sorpresas. Tenemos que formular un ideal de gobierno constitucional, para ver si tiene la suficiente fuerza para nosotros y puede ponerse en práctica con éxito en la historia de la sociedad.

Dentro de estos límites, la filosofía política de un régimen constitucional es autónoma de dos maneras. Una de ellas es que su concepción política de la justicia es un esquema normativo de pensamiento. Su familia de ideas fundamentales no es analizable en términos de alguna base natural (por ejemplo, según la familia de los conceptos psicológicos y biológicos), ni siquiera en términos de la familia de conceptos sociales y económicos. Si podemos aprender este esquema normativo y utilizarlo para expresarnos en él en cuanto a nuestro pensamiento y a nuestra acción en lo moral y en lo político, con eso bastará.

La otra manera en que es autónoma la filosofía política estriba en que no necesitamos explicar su papel y su contenido científicamente (por ejemplo, en términos de la selección natural).[36] Si en su entorno no es autodestructiva, sino que florece, y la naturaleza lo permite, también con esto basta. Nos esforzamos mucho por lo mejor que podamos lograr, dentro del ámbito que nos permite abarcar el mundo.[37]

[36] Alian Gibbard, en su obra *Wise Choices, Apt Feelings [Elecciones sabias, sentimientos aptos]* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990), resume su tesis diciendo que las amplias características de la moralidad y su contenido pueden explicarse de esta manera.

[37] Agradezco a Joshua Cohén su análisis de este punto.

CONFERENCIA III
CONSTRUCTIVISMO POLÍTICO

EN ESTA conferencia analizo el constructivismo político en contraste, por una parte, con el constructivismo moral de Kant y, por la otra, con el intuicio-nismo racional como una forma del realismo moral. De las tres partes, las §§ 1-4 tratan del significado del constructivismo, y dan una explicación general de su procedimiento de construcción; las §§ 5-7 tratan de la manera en que ambas clases de constructivismo son objetivas; y en la § 8 se explica por qué, como parte del liberalismo político, el constructivismo político se limita a lo político. Así, veremos que el constructivismo político provee al liberalismo político de una apropiada concepción de objetividad.

El constructivismo político es un punto de vista acerca de la estructura y del contenido de una concepción política. Expresa que en cuanto se logra —si es que alguna vez se logra— el equilibrio reflexivo, los principios de la justicia política (el contenido) pueden presentarse como el resultado de cierto procedimiento de construcción (la estructura). En este procedimiento, en tanto que modelado por la posición original (i: 4), los agentes racionales, como representantes de ciudadanos y sujetos a condiciones razonables, seleccionan los principios públicos de la justicia para regular la estructura básica de la sociedad. Conjeturamos que este procedimiento encarna todos los requisitos pertinentes de la razón práctica, y muestra cómo se derivan los principios de la justicia de los principios de la razón práctica, en unión con las concepciones de la sociedad y de la persona, concepciones, éstas mismas, que constituyen ideas de la razón práctica.

El significado pleno de la concepción de un constructivismo político radica en su conexión con el hecho del pluralismo razonable y con la necesidad de tener una sociedad democrática para asegurar la posibilidad de un consenso traslapado acerca de sus valores políticos fundamentales. La razón de que tal concepción puede ser el foco de un consenso traslapado de doctrinas comprensivas es que desarrolla los principios de la justicia a partir de ideas públicas y compartidas de la sociedad en tanto que un sistema justo de cooperación y de ciudadanos libres e iguales, utilizando los principios de su razón práctica común. Al acatar esos principios de justicia, los ciudadanos demuestran ser autónomos, en términos políticos, y así, en cierto sentido, compatibles con sus doctrinas comprensivas razonables.

§ 1. LA IDEA DE UNA CONCEPCIÓN CONSTRUCTIVISTA

1. Lo que aquí nos interesa es una concepción constructivista de la justicia política, y no una doctrina moral comprensiva.[1] Para fijar las ideas, empiezo por examinar el realismo moral en la forma que ilustra el intuicionismo racional, como lo encontramos en la tradición inglesa, en Clarke, Price, Sidgwick y Ross, entre otros. En la § 2 establezco el contraste entre el constructivismo moral de Kant y el constructivismo político de la justicia como imparcialidad. Podemos caracterizar el intuicionismo racional mediante cuatro rasgos básicos que lo distinguen del constructivismo político. Expongo estas cuatro características, y luego describo el constructivismo político mediante cuatro características correspondientes, aunque contrastantes con el intuicionismo racional.[2]

[1] Este ensayo desarrolla con mayor detalle algunas ideas que expuse en la tercera conferencia, titulada "Construcción y objetividad", *en Journal of Phüosophy 77* (septiembre de 1980). El título general de esas tres conferencias era "Kantian Constructivism in Moral Theory" ["Constructivismo kantiano en la teoría de la moral"]. Como expresé al final de la Introducción, esta versión definitiva se ha revisado después de mi correspondencia con Tyler Burge, especialmente en las §§ 1,2 y 5, con algunas modificaciones en otros pasajes, para dar mayor coherencia a todo el texto. Aquí distingo, como debí hacerlo en mis originales de 1980, entre los constructivismos moral y político, e intento dar lo que espero sea una exposición más clara de las características de una concepción constructivista, además de mantenerme dentro de los límites de una concepción política de la justicia. También debo expresar mi agradecimiento, acerca de estos textos, a Thomas Nagel y a T. M. Scanlon, por las numerosas e instructivas conversaciones que entablamos sobre el tema del constructivismo. La idea del constructivismo no ha sido muy estudiada fuera de la filosofía de las matemáticas, pero debo mencionar el ensayo de Scanlon "Constructivism and Utilitarianism" ["Constructivismo y utilitarismo"]; véanse, por ejemplo, la p. 117 y ss, en que se opone al intuicionismo, aunque allí no se emplean los términos "intuicionismo" ni "constructivismo". A esto agregúense Ronald Dworkin, "Justice and Rights" ["Justicia y derechos"] (1973), en *Taking Rights Seriously [Tomando en serio los derechos]* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1977), pp. 159-168, quien fue el primero en sugerir que la justicia como imparcialidad es constructivista, aunque entendió este concepto en forma diferente a como yo lo presento aquí; Onora O'Neill, *Constructions of Reason [Construcciones de la razón]* (Cambridge, Cambridge University Press, 1989), especialmente el capítulo 11, y Brian Barry, *Theories of Justice,* vol. i, especialmente las pp. 264-282 y 348-353. Véase David Brink, *Moral Realism and the Foundations ofEthics [El realismo moral y los fundamentos de la ética]* (Cambridge, Cambridge University Press, 1989), en cuanto a una crítica del constructivismo, en especial el apéndice 4. De estos escritores, sólo Scanlon y Barry entienden el constructivismo como yo, aunque sus constructivismos son diferentes del mío. Por último, véase el ensayo de Thomas HUÍ, "Kantian Constructivism in Ethics", en su obra *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory* (Ithaca, Comell University Press, 1992); y una descripción del constructivismo en Stephen Darwall, Alian Gibbard y Peter Railton, "Toward Fin de Siécle Ethics: Some Trends" ["Hacia la ética de finales del siglo: algunas tendencias"], en *Philosophical Review* 101 (enero de 1992), pp. 137-144.

[2] Estas cuatro características se encuentran en las *Boyle Lectures* de Samuel Clarke, de 1704-1705, y en la *Review* de Richard Price, 3ª edición, de 1787. Véanse esos escritos antologados en J. B. Schneewind, *Moral Phüosophy from Montaigne to Kant [La filosofía moral de Montaigne a Kant],* 2 vols. (Cambridge, Cambridge University Press, 1990). Los escritos de Clarke, en el vol. i, pp. 295-306; los de Price, en el vol. n, pp. 588-603. También puede consultarse D. D. Raphael,

La primera característica del intuicionismo racional expresa que los primeros principios y juicios morales, cuando son los correctos, son aseveraciones verdaderas acerca de un orden independiente de valores morales; además, este orden no depende de la actividad de ninguna mente (humana) ni puede explicarse mediante tal actividad, incluida la actividad de la razón.

La segunda característica expresa que los primeros principios de la moral son conocidos por la razón teórica. Se sugiere esta característica con la idea de que el conocimiento moral se obtiene en parte por una especie de percepción e intuición, y que se organiza mediante los primeros principios que se consideran aceptables tras cuidadosa reflexión. Se refuerza esta característica con la comparación que hacen los intuicionistas entre el conocimiento moral y el conocimiento matemático en aritmética y geometría. Se dice que el orden de los valores morales reside en la razón de Dios y dirige la voluntad divina.[3]

La tercera característica del intuicionismo racional se refiere a la concepción parcial de la persona. Aunque no se expresa explícitamente, esta característica puede colegirse del hecho de que el intuicionismo racional no requiere de una concepción completa de la persona y casi no exige sino la idea del yo como entidad cognosciente. Esto se debe a que el contenido de los primeros principios lo da el orden de los valores morales asequible a la percepción y a la intuición, organizado y expresado mediante principios aceptables tras cuidadosa reflexión. El requisito principal, por tanto, es que seamos capaces de conocer los primeros principios que expresan esos valores, y que ese conocimiento nos motive a actuar.[4] Aquí, una suposición básica consiste en que reconocer los primeros principios como verdaderos suscita, en un ser capaz de conocerlos, el deseo de actuar conforme a ellos, por sí mismos. La motivación moral se define con referencia a deseos que tienen un origen especial: el conocimiento intuitivo de los primeros principios.

Claro está que el intuicionismo racional no está obligado a utilizar esta concepción fragmentaria de la persona. Simplemente, no necesita concepciones más complejas de la persona y de la sociedad; en cambio, en el constructivismo se necesitan tales concepciones para proveer la forma y la estructura de su procedimiento constructivista.

British Moralists, 1650-1800, 2 vols. (Oxford, Clarendon Press, 1969), ahora republicados por la casa editorial Hackett. En cuanto a Clarke, véase el vol. i, §§ 224-261, y en cuanto a Price, el vol. n, §§ 655-762. Utilizo los textos de estos autores como ejemplos normativos para establecer el contraste, no con propósitos de crítica.

[3] En lo relativo a la percepción y a la intuición, véase Clarke, p. 296 y ss, § 227, y Price, pp. 589, 596 y ss, §§ 672-674, 704. Para ver la comparación con las matemáticas, hay que consultar a Clarke, p. 295 y ss, §§ 226-227, y Price, p. 592, § 684. En cuanto al orden de los valores en la ra zón de Dios, véase Clarke, p. 299, § 230, y Price, p. 598 y ss, §§ 709-712. Aunque los intuicio nistas suelen hablar de los juicios morales como evidentes en sí mismos, no hago hincapié en esto, por no considerarlo esencial.

[4] Clarke, p. 299, § 231; Price, pp. 593, 600-603; §§ 688, 757-761.

Por último, agregamos una cuarta característica del intuicionismo racional: concibe la verdad de manera tradicional, considerando verdaderos los juicios morales cuando se refieren con toda precisión al orden independiente de los valores morales. De otra manera, se considerarán falsos.

2. Las cuatro características correspondientes, aunque distintas del constructivismo político, son las siguientes:

La primera característica del constructivismo político, como ya se apuntó, es que los principios de la justicia política (contenido) pueden representarse como el resultado de un procedimiento de construcción (estructura). En este procedimiento, los agentes racionales, en su papel de representantes de ciudadanos y sujetos a condiciones razonables, seleccionan los principios para regular la estructura básica de la sociedad.

La segunda característica del constructivismo político es que el procedimiento de construcción se funda esencialmente en la razón práctica, y no en la razón teórica. Siguiendo a Kant en su método para establecer la distinción, decimos: la razón práctica se relaciona con la producción de objetos según una concepción de esos objetos —por ejemplo, la concepción de un régimen constitucional justo, considerado el objetivo de la actividad política—, en tanto que la razón teórica se ocupa del conocimiento de determinados objetos.[5] Obsérvese que cuando decimos que el procedimiento de construcción se funda esencialmente en la razón práctica, no queremos negar que la razón teórica tiene un papel importante. Ella da forma a las creencias y al conocimiento de las personas racionales que intervienen en la construcción; y estas personas también utilizan sus capacidades generales de raciocinio, inferencia y juicio en la selección de los principios de la justicia.

La tercera característica del constructivismo político es que utiliza una concepción bastante compleja de la persona y de la sociedad para dar forma y estructura a su construcción. Como hemos visto, el constructivismo político considera que la persona pertenece a la sociedad política, entendida ésta como un sistema justo de cooperación social de una generación a la siguiente. Se dice que las personas poseen los dos poderes morales junto con esta idea de cooperación social (la capacidad de tener un sentido de la justicia y una concepción del bien). Todas estas y otras estipulaciones son necesarias para elaborar la idea de que los principios de la justicia derivan de un procedimiento de construcción apropiado. La concepción fragmentaria de la persona, del intuicionismo, no sería apropiada para este propósito.

Como lo hemos hecho antes, agregamos aquí una cuarta característica del constructivismo político: especifica una idea de lo razonable y aplica esta idea a varios sujetos: concepciones y principios, juicios y fundamentos, personas e instituciones. En cada caso, debe especificar también, por supuesto,

[5] En lo que se refiere a la distinción que hace Kant, véase *Crítica de la razón práctica;* por ejemplo, Ak: v: 15 y ss, 65 y ss, y 89 y ss.

criterios para juzgar si el sujeto en cuestión es razonable. Sin embargo, no utiliza —como lo hace el intuicionismo racional— (ni niega) el concepto de verdad; tampoco cuestiona ese concepto, ni podría decir que el concepto de la verdad y su idea de lo razonable son equivalentes. En cambio, la concepción política, en sí misma, prescinde del concepto de verdad, en parte, por razones que examinaremos más adelante, en la § 8. Una opinión en este sentido es que la idea de lo razonable establece un consenso traslapado de doctrinas razonables, lo cual es posible en formas en que el concepto de la verdad no puede establecerlo. Sin embargo, en cualquier caso, depende de cada doctrina comprensiva expresar cómo se conecta su idea de lo razonable con su concepto de la verdad, si es que tiene esta idea.

Si preguntamos cómo ha de entenderse lo razonable, decimos: para nuestros propósitos en esta exposición, el contenido de lo razonable está especificado por el contenido de una concepción política razonable. La idea misma de lo razonable está dada, en parte —insisto, para nuestros propósitos en esta exposición—, por los dos aspectos del ser razonable de las personas (n: i, 3): su disposición a proponer y a acatar los términos justos de la cooperación social entre iguales, y su reconocimiento de la anuencia a aceptar las consecuencias de la carga del juicio. Agreguemos a esto los principios de la razón práctica y las concepciones de la sociedad y de la persona en que se basa la concepción política.[6] Llegamos a entender esta idea al comprender bien los dos aspectos de la razonabilidad de las personas y cómo entran estos dos aspectos en el procedimiento de construcción y por qué. Determinamos que toda la concepción es aceptable si vemos que podemos suscribirla tras cuidadosa reflexión.

3. Estas cuatro características correspondientes ofrecen un marcado contraste entre el constructivismo político y el intuicionismo racional como una forma del realismo moral. Añadiré unas cuantas observaciones para esclarecer las relaciones entre ambos puntos de vista.

Primero, es crucial para el liberalismo político que su concepción cons-tructivista no contradiga al intuicionismo racional, puesto que el constructivismo intenta evitar la oposición a cualquier doctrina comprensiva. Para explicar cómo es posible esto en el caso que nos ocupa, supongamos que el argumento de la posición original, según lo hemos indicado en 1:4, es el argumento correcto; demuestra que las personas racionales, en condiciones razonables o justas, seleccionarían ciertos principios de la justicia. Para ser coherentes con el intuicionismo racional, no afirmamos que el procedimiento de construcción haga, o produzca, el orden de los valores morales. Porque el intuicionista dice que este orden es independiente y se constituye a sí mismo, por así expresarlo. El constructivismo político no niega ni afirma esto.

[6] El concepto del juicio razonable, en contraposición al juicio verdadero, se analiza con mayor detalle en la § 8.

En cambio, sólo asevera que su procedimiento representa un orden de valores políticos que parte de los valores expresados por los principios de la razón práctica, en unión con las concepciones de la sociedad y de la persona, hacia los valores que expresan ciertos principios de la justicia política.

El liberalismo político añade: este orden representado es el más apropiado para una sociedad democrática marcada por el hecho del pluralismo razonable. Y esto es así porque provee la más razonable concepción de la justicia, entendida como el foco de un consenso traslapado.

Los intuicionistas racionales también pueden aceptar el argumento a partir de la posición original, y decir que muestra el orden correcto de los valores. En estas materias, pueden concordar con el constructivismo político: desde sus propios puntos de vista comprensivos, pueden afirmar la concepción política y adherirse a un consenso traslapado. La justicia como imparcialidad no niega lo que ellos desean aseverar; a saber, que el orden de valores que expone el constructivismo está apoyado en un orden independiente de valores que se constituye a sí mismo (como se aseveró más arriba, al analizarse la primera característica del intuicionismo).

4. Otro punto para aclarar estos conceptos: tanto el constructivismo como el intuicionismo racional se apoyan en la idea del equilibrio reflexivo. De otra manera, el intuicionismo no podría hacer que sus percepciones e intuiciones se apoyaran unas en otras ni comprobar su explicación del orden de los valores morales con nuestros juicios, considerados tras cuidadosa reflexión. En forma semejante, el constructivismo no podría comprobar la formulación de su procedimiento verificando que las conclusiones a las que se haya llegado concuerden con esos juicios.

La diferencia en estos puntos de vista se manifiesta en cómo interpretan las conclusiones que son inaceptables y que deben revisarse. El intuicionista juzga correcto un procedimiento cuando, al seguirlo correctamente, en general da el juicio correcto independientemente, mientras que el constructivista político considera correcto un juicio cuando deriva del procedimiento razonable y racional de construcción, cuando se formula y se sigue correctamente (suponiendo, como siempre, que el juicio se apoya en información veraz).[7] Así pues, si el juicio no es aceptable, el intuicionismo dice que su procedimiento refleja una explicación errónea del orden de valores independiente. El constructivista dice que el error debe radicar en cómo modela el procedimiento los principios de la razón práctica, en unión con las concepciones de la sociedad y de la persona. Porque la conjetura constructivista es que el modelo correcto de la razón práctica, en su conjunto, proveerá los principios de justicia correctos, tras cuidadosa reflexión.[8]

[7] Debo la manera de exponer esto a Thomas Nagel.

[8] Por supuesto, el repetido fracaso para formular el procedimiento de tal forma que se ob tengan de él conclusiones aceptables puede inducirnos a abandonar el constructivismo político.

Una vez que se ha alcanzado el equilibrio reflexivo, los intuicionistas dirán que sus juicios considerados son ahora verdaderos, o estarán muy cercanos a la verdad, de un orden independiente de valores morales. El constructi-vista dirá que el procedimiento de construcción modela ahora correctamente los principios de la razón práctica, en unión con las concepciones apropiadas de la sociedad y de la persona. Al hacerlo así, el procedimiento representa el orden de valores más apropiado para un régimen democrático. En cuanto a cómo descubrimos el procedimiento correcto, el constructivista dice: mediante la reflexión, utilizando nuestro poder de raciocinio. Pero como estamos utilizando nuestra razón para describirse a sí misma, y la razón no es transparente ante sí misma, podemos describir mal nuestra razón, como podemos equivocarnos al describir cualquier otra cosa. La lucha por lograr el equilibrio reflexivo continúa indefinidamente, en este caso como en cualquier otro.

5. Ahora acaso parezca claro por qué una concepción política que considera los principios públicos de la justicia fundados en los principios y en las concepciones de la razón práctica reviste la mayor importancia para un régimen constitucional. Sin embargo, atemos todos los cabos de esta exposición.

Consideremos nuevamente la idea de la cooperación social. ¿Cómo habrán de determinarse los términos justos de la cooperación? ¿Serán simplemente dictados por alguna autoridad externa, distinta de las personas que cooperan (por ejemplo, por la ley de Dios)? ¿O es necesario que acepten estos términos estas personas, como términos justos, en vista de su conocimiento de un orden moral independiente? ¿O acaso estos términos deberían ser establecidos por una acción llevada a cabo por esas mismas personas, en vista de lo que consideran su beneficio recíproco?

La justicia como imparcialidad, como hemos dicho, adopta la forma de la respuesta final (i: 4.1). Esto es así porque, dado el hecho del pluralismo razonable, los ciudadanos no pueden estar de acuerdo acerca de ninguna autoridad moral, así se trate de un texto sagrado o de una institución. Tampoco se ponen de acuerdo acerca del orden de los valores morales, ni acerca de los dictados de los que algunos consideran la ley natural. Entonces, adoptamos el punto de vista constructivista para especificar los términos justos de la cooperación social tal como se derivan de los principios de justicia en que se hayan puesto de acuerdo los representantes de ciudadanos libres e iguales, imparcialmente situados. Las bases de este punto de vista radican en las ideas fundamentales de la cultura política pública, lo mismo que en los principios y concepciones de la razón práctica que comparten los ciudadanos. Así, si el procedimiento puede formularse correctamente, los ciudadanos deberían poder aceptar sus principios y concepciones, junto con su doctrina

Con el tiempo, debe añadirse algo o rechazarse. Agradezco a Anthony Laden por sus instructivas discusiones acerca del tema, y sobre puntos relacionados con él, a David Estlund y a Gre-gory Kauka.

comprensiva razonable. La concepción política de la justicia puede servir, por tanto, de foco para lograr el consenso traslapado.

Por consiguiente, sólo afirmando una concepción constructivista —una que sea política, no metafísica— es como los ciudadanos pueden esperar descubrir principios que todos puedan aceptar. Pueden lograrlo sin negar los más profundos aspectos de sus doctrinas comprensivas razonables. Dadas sus diferencias, los ciudadanos no pueden satisfacer de otro modo su deseo, dependiente de concepciones,[9] de tener una vida política compartida en términos aceptables para todos como ciudadanos libres e iguales. Esta idea de una vida política compartida no invoca la idea de la autonomía de Kant, ni la idea de la individualidad de Mills, como valores morales pertenecientes a una doctrina comprensiva. Apela, más bien, al valor político de una vida pública conducida en términos que todos los ciudadanos razonables puedan aceptar como justa. Esto nos lleva a considerar el ideal de los ciudadanos democráticos que dirimen sus diferencias fundamentales de acuerdo con una idea de la razón pública (vi: 2).

6. A estas observaciones, el liberalismo político añade que el orden representado en el argumento de la posición original es la manera más apropiada para considerar ordenados los valores políticos. Hacer esto nos permite expresar el significado de una doctrina política autónoma como aquella que describe, o muestra, los principios políticos de la justicia —los términos justos de la cooperación social—, como aquella a la que se llega utilizando los principios de la razón práctica, en unión con las concepciones apropiadas de las personas, consideradas libres e iguales, y la de la sociedad como un sistema justo de cooperación a través del tiempo. El argumento de la posición original pone de manifiesto esta manera de pensar. La autonomía estriba en cómo este punto de vista presenta los valores políticos ordenados. Pensemos en esto como en autonomía doctrinal.

Por tanto, un punto de vista es autónomo cuando, en su orden descrito, los valores políticos de la justicia y de la razón pública (expresados por sus principios) no se presentan únicamente como exigencias morales impuestas desde el exterior. Tampoco nos los imponen otros ciudadanos, cuyas doctrinas comprensivas no aceptamos. En cambio, los ciudadanos pueden entender esos valores como fundados en su razón práctica, en unión con las concepciones políticas de ciudadanos considerados libres e iguales, y de la sociedad como un sistema de cooperación justo. Al afirmar la doctrina política en su conjunto, nosotros, como ciudadanos, nos convertimos en seres autónomos, en términos políticos. Una concepción política autónoma nos da, por tanto, la base apropiada y ordenada de valores políticos para un régimen constitucional caracterizado por el pluralismo razonable.

[9] Los deseos dependientes de la concepción se definen y explican en u: 7.4.

§ 2. EL CONSTRUCTIVISMO MORAL DE KANT

1. Anotemos ahora cuatro diferencias entre el constructivismo moral de Kant y el constructivismo político de la justicia como imparcialidad.

La primera diferencia estriba en que la doctrina de Kant es un punto de vista moral comprensivo, en que el ideal de autonomía tiene un papel regulador para toda la vida. Esto la convierte en incompatible con el liberalismo político de la justicia como imparcialidad. Un liberalismo comprensivo basado en el ideal de la autonomía puede pertenecer, por supuesto, a un consenso traslapado razonable que suscribe una concepción política (entre otras, la concepción de la justicia como imparcialidad); pero, como tal, no es apropiado para proveer una base pública de justificación.

Una segunda diferencia se nos aclara en cuanto introducimos en nuestro análisis un segundo significado de autonomía. Como acabamos de ver, para el liberalismo político, que un punto de vista político sea autónomo dependerá de cómo describe los valores políticos que se han puesto en orden. Hemos dicho que un punto de vista político es autónomo si describe, o muestra, el orden de los valores políticos basados en principios de la razón práctica, en unión con las apropiadas concepciones de la sociedad y de la persona. Esto, como lo hemos expresado más arriba, es autonomía doctrinal. De no ser así, un punto de vista es heterónomo doctrinariamente.

Otro significado más profundo de la autonomía prescribe que el orden de los valores morales y políticos debe hacerse, o constituirse, mediante los principios y las concepciones de la razón práctica. Refirámonos a esto como a autonomía constitutiva. En contraste con el inruicionismo racional, la autonomía constitutiva preconiza que el llamado orden de valores independiente no se constituye a sí mismo, sino que lo constituye la actividad, real o ideal, de la razón práctica (humana). Pienso que éste es, poco más o menos, el punto de vista de Kant. Su constructivismo es más profundo, y se adentra en la existencia misma y en la constitución del orden de los valores. Esto forma parte de su idealismo trascendental. El orden de valores dado independientemente del intuicionista forma parte del realismo trascendental al que Kant opone su idealismo trascendental.

Por supuesto, el liberalismo político debe rechazar la autonomía constitutiva de Kant; pero su constructivismo moral puede suscribir el constructivismo político hasta donde llega.[10] Y ciertamente, el constructivismo político acepta el punto de vista kantiano de que los principios de la razón práctica se originan —si hemos de insistir en que han de originarse en alguna parte— en nuestra conciencia moral informada por la razón práctica. No

[10] Esto es tan importante para el liberalismo político como la aprobación del intuicionista racional.

derivan de ninguna otra parte. Kant es la fuente histórica de la idea de que la razón, tanto la teórica (pura) como la práctica, se origina a sí misma y se hace auténtica a sí misma. Sin embargo, aceptar esto es diferente de la pregunta en el sentido de si la razón práctica constituye el orden de los valores.

2. La tercera diferencia estriba en que las concepciones básicas de la persona y de la sociedad en la perspectiva de Kant tienen su fundamento —supongámoslo— en su idealismo trascendental. No me ocuparé de cuál podría ser este fundamento, pero diré que ciertamente existen muchas maneras en que se ha entendido este concepto; y una de estas maneras podríamos aceptarla como verdadera, dentro de nuestro punto de vista comprensivo. Recordemos mi suposición de que todos tenemos un punto de vista comprensivo que se extiende mucho más allá del dominio de lo político, aunque este punto de vista puede ser parcial y, a menudo, fragmentario e incompleto. Pero esto no es pertinente en nuestra exposición del tema. Lo esencial estriba en que la justicia como imparcialidad utiliza como ideas organizadoras básicas ciertas ideas fundamentales que son políticas. El idealismo trascendental y otras doctrinas metafísicas no desempeñan ningún papel en su organización y exposición.

Estas diferencias se conectan con una cuarta diferencia: los distintos objetivos de ambos puntos de vista. La justicia como imparcialidad tiene el objetivo de poner de manifiesto una base pública de justificación sobre cuestiones de justicia política, dado el hecho de un pluralismo razonable. Y como la justificación se dirige a otras personas, procede a partir de lo que es, o puede ser, algo que se suscriba en común; así pues, empezamos a partir de ideas fundamentales compartidas implícitas en la cultura política pública, con la esperanza de elaborar a partir de estas ideas una concepción política que pueda obtener un acuerdo libre y razonado en el juicio; este acuerdo será estable, en virtud de que ganará un consenso traslapado de las doctrinas razonables comprensivas. Estas condiciones bastan para llegar a una razonable concepción política de la justicia.

Los objetivos que proponía Kant son difíciles de describir brevemente. Pero pienso que Kant considera el papel de la filosofía como una apología: la defensa de la fe razonable. No es éste el viejo problema teológico de demostrar la compatibilidad de la fe y de la razón, sino el de demostrar la coherencia y la unidad de la razón, tanto de la teórica como de la práctica, consigo misma; y cómo hemos de considerar la razón como la suprema corte de apelaciones, como la única competente para dirimir todas las cuestiones acerca del alcance y de los límites de su propia autoridad.[11] Kant en sus primeras dos *Críticas* intenta defender tanto nuestro conocimiento de la naturaleza, como nuestro conocimiento de nuestra libertad a través de la ley moral; tam-

Debo esta interpretación a Susan Neiman.

bien intenta encontrar un método para convencernos de que la ley natural y la libertad moral no son incompatibles. Este punto de vista de la filosofía como defensa rechaza cualquier doctrina que no defina la unidad y la coherencia de la razón teórica y de la razón práctica; se opone al racionalismo, al empirismo y al escepticismo, en tanto que tienden a ese resultado. Kant desvía la carga de la prueba: la afirmación de la razón está enraizada en el pensamiento y en la práctica de la razón humana ordinaria (sólida), a partir de la cual debe empezar la reflexión filosófica. Hasta que ese pensamiento y esa práctica no parezcan estar en conflicto, no necesitan defensa alguna.

Cualquiera de estas diferencias es de suficiente alcance para distinguir la justicia como imparcialidad del constructivismo moral de Kant. Sin embargo, las diferencias están conectadas entre sí: la cuarta, la diferencia de objetivo, junto con el hecho del pluralismo razonable, nos conduce a las otras tres diferencias. Sin embargo, la justicia como imparcialidad aceptaría el punto de vista kantiano de la filosofía como defensa hasta este punto: dadas las condiciones razonablemente favorables, se entiende a sí misma como la defensa de la posibilidad de instituir un régimen democrático y constitucional justo.

§ 3. La justicia como imparcialidad desde el punto de vista constructivista

1. Antes de ocuparnos de los aspectos constructivistas de la justicia como imparcialidad, conviene hacer una observación preliminar. Si bien los puntos de vista constructivistas tienen un lugar legítimo en la filosofía moral y política, también presentan cierta afinidad con las ideas constructivistas en la filosofía de las matemáticas. La explicación de Kant acerca de la naturaleza sintética y *a priori* de la aritmética y de la geometría es, por supuesto, uno de los orígenes históricos de tales puntos de vista.[12]

En este aspecto, es instructiva una similaridad: en ambos casos la idea consiste en formular una representación de procedimiento en la que, hasta donde sea posible, todos los criterios pertinentes del razonamiento correcto —matemático, moral o político— estén incorporados y abiertos a la opinión.[13] Los juicios de valor son razonables y sólidos si resultan de seguir co-

[12] Especialmente valiosos a este respecto son Charles Parsons, "Kant's Philosophy of Arithmetic" (1969), reproducido en *Mathematics and Philosophy* (Ithaca, Cornell University Press, 1983) y su artículo "Mathematics, Foundations of", en Paul Edwards (comp.), *The Enciclopedia of Philosophy,* 8 vols. (Nueva York, Academic Press, 1977); y Michael Friedman, *Kant and the Exact Sciences* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992), caps. 1 y 2.

[13] Como el procedimiento se considera fijado, tanto como sea posible, todos los criterios perti nentes se consideran especificadores de un ideal, por ejemplo, del matemático ideal, o el ideal de una persona racional y razonable que entiende y aplica correctamente el procedimiento del imperativo categórico; o el ideal de un campo de fines, una comunidad de tales personas idea les. Arriba hemos tenido que decir: "tanto como sea posible, todos los criterios pertinentes", porque ninguna especificación de estos criterios puede declararse y conservarse como final;

rrectamente los procedimientos y si se basan sólo en premisas verdaderas. En la explicación de Kant del razonamiento moral, la representación de procedimiento la da el imperativo categórico que expresa los requisitos impuestos por la mera razón práctica en nuestras máximas racionales. En aritmética, el procedimiento expresa cómo se generan los números naturales a partir del concepto básico de una unidad, cada número a partir del precedente. Los diferentes números se distinguen por su lugar en la serie así generada. Este procedimiento muestra las propiedades básicas que constituyen los hechos acerca de los números, por lo que las proposiciones referentes a los números que se derivan correctamente de esta serie son las correctas.

2. Para explicar el constructivismo político necesitamos plantear tres pre guntas:

Primera: en esta forma de constructivismo, ¿qué es lo que se construye? Respuesta: el contenido de una concepción política de la justicia. En la justicia como imparcialidad, este contenido está constituido por los principios de justicia que han seleccionado las partes en la posición original, conforme tratan de promover los intereses de aquellos a quienes representan.

Una segunda pregunta es ésta: como recurso de procedimiento de representación, ¿está ya construida la posición original misma? No: simplemente se ha esbozado. Empezamos con la idea fundamental de una sociedad bien ordenada como un sistema justo de cooperación entre ciudadanos razonables y racionales, considerados libres e iguales. Luego, diseñamos un procedimiento que muestre condiciones razonables para imponerlas a las partes, las cuales, en tanto que representantes racionales, tienen que seleccionar los principios públicos de justicia para la estructura básica de tal sociedad. Al hacer esto, nuestro objetivo consiste en expresar en ese procedimiento todos los criterios pertinentes de razonabilidad y racionalidad que se aplican a los principios y a las normas de la justicia política. Si hacemos esto apropiadamente, conjeturamos que el correcto funcionamiento del argumento a partir de la posición original deberá redundar en los más apropiados principios de la justicia para gobernar las relaciones políticas de los ciudadanos. De esta manera, la concepción política de los ciudadanos considerados partes cooperadoras de una sociedad bien ordenada da forma al contenido del derecho y de la justicia políticos.

3. Esto nos lleva a plantear la tercera pregunta: ¿qué significa decir que las concepciones del ciudadano y de una sociedad bien ordenada están inmer sas en el procedimiento constructivista, o están modeladas por él? Significa que la forma del procedimiento, y sus más particulares características, se obtienen de esas concepciones que le sirven de base.

cualquier interpretación de ellos siempre está abierta a la verificación de la reflexión crítica. Esto es así, incluso si, por el momento, estamos plenamente confiados en nuestras formulaciones de principios y no vemos cómo podrían estar en algún grave error.

Ilustremos esto: hemos dicho que los ciudadanos tienen dos poderes morales. El primero es la capacidad de concebir un sentido de la justicia que les permite entender, aplicar y actuar a partir de los principios razonables de la justicia que especifican los términos justos de la cooperación social. El segundo poder moral es la capacidad de tener una concepción del bien: una concepción de los fines y propósitos dignos de que los persigamos devotamente, junto con un ordenamiento de los elementos que nos guían durante toda una vida. La capacidad de los ciudadanos de tener una concepción de su bien de manera apropiada para la justicia política se modela dentro del procedimiento mediante la racionalidad de las partes. En contraste con esto, la capacidad de los ciudadanos en cuanto a tener un sentido de la justicia se modela dentro del procedimiento mismo mediante características como la condición razonable de simetría (o equidad) en que sus representantes estén situados, y mediante los límites sobre la información expresados por el velo de la ignorancia.

Además, la capacidad del sentido de justicia, que se manifiesta en el razonamiento de los ciudadanos en la vida política de una sociedad bien ordenada, también se modela mediante el procedimiento en conjunto. En nuestra calidad de tales ciudadanos, somos al mismo tiempo razonables y racionales, en contraste con las partes en la posición original, quienes —es importante recalcar esto—, como personas artificiales que habitan en un mecanismo de representación, son meramente racionales. Añadamos que parte de la idea de una sociedad bien ordenada estriba en que su concepción política sea pública. Esta concepción se modela con la característica de que, al seleccionar los principios de la justicia, las partes deben tomar en cuenta, por ejemplo, las consecuencias de adoptar aquellos principios que sean reconocidos mutuamente por las partes, y cómo afectará esto a las concepciones de sí mismos de los ciudadanos y a sus motivaciones para actuar conforme a tales principios.

En conclusión: hemos de entender, por tanto, que no todo está por construirse; debemos disponer de algún material, por así decirlo, a partir del cual iniciar nuestra construcción. En sentido más literal, sólo se construyen los principios sustantivos que especifican el contenido del derecho y de la justicia políticos. El procedimiento mismo simplemente se establece utilizando como puntos de partida las concepciones básicas de la sociedad y de la persona, los principios de la razón práctica y el papel público de una concepción política de la justicia.

4. He dicho (dos párrafos más arriba) que la capacidad de tener un sentido de la justicia, que caracteriza al razonamiento de los ciudadanos en una sociedad bien ordenada, está modelada por el procedimiento como un conjunto. Para mostrar la importancia de este hecho, considero una objeción semejante a una crítica que hizo Schopenhauer a la doctrina de Kant del imperativo

categórico.[14] Schopenhauer sostenía que, al argumentar en favor del deber de la ayuda mutua en situaciones de peligro (el cuarto ejemplo que se da en *Grundlegung [Fundamentarían...]),* Kant recurre a lo que los agentes racionales, como seres finitos con necesidades, pueden coherentemente querer que sea una ley universal. En vista de nuestra necesidad de amor y compasión, por lo menos en algunas ocasiones, no podemos desear que haya un mundo social en que los demás sean siempre indiferentes a nuestras súplicas de auxilio en tales casos. Basado en esto, Schopenhauer argumentó que el punto de vista de Kant es en el fondo egoísta, de lo cual se colige que, al fin y al cabo, esto sólo constituye una forma de la heteronomía.

Aquí no me interesa defender a Kant de esta crítica, sino señalar por qué es incorrecta la objeción paralela a la justicia como imparcialidad. Para este fin, observemos que hay dos cosas que inducen la objeción de Schopenhauer. La primera es que piensa que, cuando las máximas se convierten en leyes universales, Kant nos pide que las pongamos a prueba a la luz de sus consecuencias generales para nuestras inclinaciones y necesidades naturales, consideradas éstas de manera egoísta. La segunda consiste en que las reglas que definen el procedimiento para probar las máximas son interpretadas por Schopenhauer como restricciones externas, y no como derivadas de las características esenciales de las personas en tanto que seres razonables. Por decirlo así, estas restricciones se imponen desde el exterior por las limitaciones de nuestra situación, limitaciones que quisiéramos superar. Estas dos consideraciones inducen a Schopenhauer a decir que el imperativo categórico es un principio de,reciprocidad que acepta astutamente el egoísmo como un compromiso. Como tal principio, puede resultar apropiado para una confederación de naciones-Estados, pero no como un principio moral.

5. Consideremos ahora la objeción paralela a la justicia como imparcialidad en lo concerniente a estos dos puntos. En cuanto al primero, las partes en la posición original no tienen intereses directos, excepto el interés de la persona que representa cada una de estas partes, y establecen principios de justicia en términos de bienes primarios. Además, les preocupa asegurar para la persona que representan los intereses de orden superior que tenemos al desarrollar y ejercer nuestros dos poderes morales, y asegurar las condiciones en que podamos promover nuestra determinada concepción del bien, cualquiera que ésta sea. La lista de los bienes primarios y el índice de estos bienes tiene que explicarse, hasta donde sea posible, con referencia a

[14] Véase *On the Basis ofEthics* (1840), Segunda Parte, § 7, traducido por E. F. J. Payne (Nueva York, Liberal Arts Press, 1965), pp. 89-92. Agradezco a Joshua Cohén su indicación de que mi anterior réplica a esta crítica carece de la fuerza de la objeción de Schopenhauer. Véase mi *Teoría de la justicia,* p. 147 y ss, y "Kantian Constructivism", p. 530 y nota. Gracias a Cohén, considero que la réplica que aparece en el texto mejoró mucho y se conecta con la relación revisada de los bienes primarios. También debo agradecer, al respecto, al ensayo de Stephen Darwall "A Defense of the Kantian Interpretation", en *Ethics* 86 (enero de 1976).

esos intereses, suponiendo siempre que los representados satisfacen en grado mínimo el requisito de tener capacidades que les permiten ser miembros cooperadores de la sociedad durante toda una vida. Como se supone que esos intereses especifican las necesidades de las personas como razonables y racionales, los objetivos de las partes no son egoístas, sino que son del todo oportunos y apropiados. Están haciendo lo que se espera que hagan los fideicomisarios para la persona a quien representan. Además, esto concuerda con la concepción de personas libres, en el sentido de que los ciudadanos deben instruir a sus representantes para que aseguren las condiciones de realización y ejercicio de sus poderes morales y para promover su concepción del bien, así como las bases sociales y los medios de su respeto a sí mismos (n: 5.4). Esto contrasta con la creencia de Schopenhauer de que en la doctrina de Kant las máximas se ponen a prueba por la manera en que satisfarán las necesidades e inclinaciones naturales del agente, consideradas egoístas.

Volviendo al segundo punto, las restricciones impuestas a las partes en la posición original son ciertamente externas a ellas como agentes racionales de la construcción, meros personajes artificiales que habitan en nuestro mecanismo de representación. Sin embargo, esas restricciones expresan las condiciones razonables, y por ende, las condiciones formales implícitas en los poderes morales de los miembros de una sociedad bien ordenada, a los que representan las partes. Como hemos visto, estos poderes están modelados por la situación simétrica de las partes en la posición original, y por estar sujetos a las restricciones basadas en razones válidas para afirmar principios de justicia expresados por el velo de la ignorancia (1: 4). Esto contrasta con la segunda suposición de Schopenhauer de que las restricciones del imperativo categórico derivan de los límites de nuestra naturaleza finita que, inducida por nuestras inclinaciones naturales, nos gustaría superar. Sin embargo, en la justicia como imparcialidad, desarrollar y ejercer nuestros poderes morales (correspondientes a lo razonable) es uno de nuestros intereses de orden superior; y este interés va de la mano con la concepción política de la persona como ciudadano libre e igual. En cuanto se entiende bien esto, las restricciones de la posición original ya no se consideran externas. Repitamos que el paralelismo con la objeción de Schopenhauer no es aplicable a esto, y demuestra, como lo analizamos en 11: 6, cómo la posición original modela la plena autonomía de los ciudadanos (en contraposición a su autonomía sólo racional), en donde la plena autonomía se entiende como un valor político, y no ético, para toda la vida o para gran parte de ella.

§ 4. El papel de las concepciones de la sociedad y de la persona

1. He expresado desde el principio que el constructivismo político procede a partir de la unión de la razón práctica con las concepciones apropiadas de

la sociedad y de la persona y del papel público que desempeñan los principios de la justicia. El constructivismo no procede sólo de la razón práctica, sino que requiere de un procedimiento que modele las concepciones de la sociedad y de la persona. Pero, ¿cuáles concepciones son las apropiadas, y cómo surgen?

La respuesta, en términos generales, es la siguiente: los principios de la razón práctica —tanto los principios razonables como los racionales— y las concepciones de la sociedad y de la persona son complementarios. Así como los principios de la lógica, de la inferencia y del juicio no se utilizarían si no hubiera personas que pudieran pensar, inferir y juzgar, así los principios de la razón práctica se expresan en el pensamiento y en el juicio de las personas razonables y racionales, que los aplican en sus prácticas sociales y políticas. Esos principios no se aplican en ellos mismos, sino que los utilizamos para formar nuestras intenciones y acciones, nuestros planes y decisiones, en nuestras relaciones con las demás personas. Siendo esto así, podemos llamar a las concepciones de la sociedad y de la persona "concepciones de la razón práctica": caracterizan a los agentes que razonan, y especifican el contexto de los problemas y las cuestiones a los que se aplican los principios de la razón práctica. Así pues, la razón práctica tiene dos aspectos: principios de la razón práctica y del juicio, por una parte, y personas, naturales o corporativas, cuya conducta es informada por esos principios, por la otra. Sin concepciones de la sociedad y de la persona, los principios de la razón práctica no tendrían ningún sentido, ningún uso ni aplicación.

Aunque las concepciones de la sociedad y de las personas caracterizan a los agentes que razonan y especifican el contexto de las cuestiones prácticas, esas concepciones adopían la forma que tienen porque se utilizan junto con principios de la razón práctica. Preguntamos: ¿cómo deben ser las personas para ejercer la razón práctica? En respuesta a esta pregunta, decimos que las personas poseen dos poderes morales y determinada concepción del bien. Que sean razonables y racionales significa que pueden entender a partir de las dos clases de principios prácticos, aplicarlos y actuar según estos principios. Lo cual significa, a su vez, que poseen la capacidad de tener un sentido de la justicia y son capaces de profesar una concepción del bien; y como esta última capacidad normalmente se desarrolla y se pone en acción, se supone que las concepciones del bien de las personas, en cualquier momento, son determinadas: esto es, expresan un esquema de objetivos y vinculaciones finales, junto con una doctrina comprensiva, a la luz de la cual se interpretan esos elementos.

Las concepciones de la sociedad y de la persona como ideas basadas en la razón no se construyen, por supuesto, así como no se construyen los principios de la razón práctica. Pero podemos pensar en ellas como entidades ensambladas y conectadas entre sí. Como acabamos de hacerlo, podemos reflexionar acerca de cómo aparecen estas ideas en nuestro pensamiento práctico

y tratar de establecer un orden en el que puedan relacionarse, desde las más generales y sencillas hasta las más específicas y complejas. Así, por ejemplo, la idea básica de la sociedad es una idea en que se comprometen los miembros de la sociedad, y no sólo mediante actividades originadas en órdenes de una autoridad central, sino mediante actividades guiadas por reglas públicamente reconocidas y procedimientos que los cooperadores aceptan y consideran normas que regulan apropiadamente su conducta. Adquirimos una idea de la sociedad política añadiendo a esto que las actividades de cooperación bastan para todos los principales propósitos de la vida, y que sus miembros habitan un territorio bien definido a través de generaciones (i: 3.2-3). Esta idea pertenece a la razón práctica y contiene implícita la idea de la conducta apropiada, recta o adecuada.

2. Lo que falta en este esbozo de la idea básica de la sociedad es una concepción de lo recto y del bien que sirva como fundamento para que los miembros de esta sociedad acepten reglas y procedimientos que guíen sus actividades. En la justicia como imparcialidad, esta concepción faltante se construye utilizando los principios de la razón práctica, en unión con las concepciones políticas de la sociedad y de la persona. Es éste un caso especial, en el que los miembros de la sociedad son ciudadanos considerados libres e iguales en virtud de poseer los dos poderes morales en el grado requerido. Esta es la base de la igualdad. El agente moral, aquí, es el ciudadano libre e igual en tanto que miembro de una sociedad, no el agente moral en general.

Otras sociedades adoptan un punto de vista diferente, fundado en ciertas doctrinas religiosas o filosóficas. Sus concepciones de la justicia muy seguramente no serán constructivistas, en el sentido en que hemos utilizado este término, y probablemente sean de largo alcance y no políticas. No es necesario que aquí mencione yo ejemplos de tales puntos de vista; pero cualesquiera que sean estas doctrinas religiosas y filosóficas, supongo que todas contienen una concepción de la rectitud y del bien, de la que forma parte una concepción de la justicia que puede entenderse, en cierta forma, como fomentadora del bien común. Debe de ser posible entender bien esta concepción, de manera que, cuando se actúe conforme a ella, la sociedad tome en cuenta el bien de todos sus miembros y de la sociedad en su conjunto. Las reglas y los procedimientos, junto con las creencias públicas compartidas, religiosas, filosóficas y de otra índole, no excluyen esta posibilidad. Esta idea de la justicia acaso parezca débil. Sin embargo, una idea de esta clase es necesaria si deseamos tener una sociedad provista de un sistema jurídico que imponga lo que se crea correcto para que constituya obligaciones auténticas, y no una sociedad que simplemente ejerza coerción en integrantes incapaces de resistir a lo arbitrario.[15] Las concepciones bien definidas de la socie-

[15] Pienso aquí que, para ser viable, un sistema jurídico debe poseer cierto contenido; por

dad y de la persona constituyen elementos necesarios de cualquier concepción de la justicia y del bien.

Por tanto, digamos que las concepciones de la sociedad y de la persona, y el papel público de los principios de la justicia, son ideas que pertenecen a la razón práctica. No sólo asumen que necesitan la razón práctica para su aplicación, sino que proveen el contexto dentro del cual surgen las preguntas y los problemas prácticos: ¿cuál es, entonces, la naturaleza de la cooperación social? ¿Son libres e iguales quienes cooperan, o sus papeles son diferentes e inequitativos, como si estos papeles los fijaran la religión y la cultura? Sin las ideas de la sociedad y de la persona, las concepciones de la rectitud y del bien no tienen lugar. Esas ideas son tan básicas como las ideas de juicio e inferencia, y como los principios de la razón práctica.

§ 5. TRES CONCEPCIONES DE LA OBJETIVIDAD

1. El intuicionismo racional, el constructivismo moral de Kant y el constructivismo político de la justicia como imparcialidad tienen cada uno una concepción de la objetividad, aunque la entienden de diferente manera. Cada cual puede asumir que las concepciones de los demás están basadas en suposiciones incorrectas; sin embargo, como veremos en seguida, tanto el intuicionismo como el punto de vista kantiano podrían admitir que el constructivismo político provee una base apropiada de objetividad para sus limitados propósitos políticos. Para explicar estos temas, analizaré brevemente en esta sección cómo cadá*uno de estos puntos de vista permite aceptar los cinco elementos esenciales de una concepción de la objetividad.[16]

El primer elemento esencial es que una concepción de la objetividad debe establecer un marco público de pensamiento que sea suficiente para que el concepto del juicio se aplique y para que se llegue a conclusiones fundamentadas en la razón y en la evidencia, tras cuidadosas discusiones y reflexión. Ciertamente, esto es necesario en toda clase de indagaciones, sean de índole

ejemplo, el contenido mínimo que le asigna H. L. A. Hart a la ley natural, que analiza en *The Concept ofLaw,* pp. 189-195. O un contenido más fuerte que éste —podríamos argüir, como lo hace Philip Soper—, en el sentido de que un sistema jurídico debe hacer honor a ciertos derechos si ha de crear compromisos moralmente obligatorios, y no sólo a medidas coercitivas: por ejemplo, un mínimo derecho a la seguridad de la vida, de la libertad y de la propiedad; el derecho a la justicia, entendida como el respaldo por lo menos a la equidad formal, y una relación recíproca entre gobernante y gobernado que permita el respeto mutuo; todo esto, a su vez, exige la expresión y la buena fe manifiesta del gobernante para administrar bien la justicia. Véase *A Theory of Law* de Soper (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1984), pp. 125-147. Supongo que una sociedad tiene una concepción de la justicia que satisface requisitos de esta clase, en concordancia con una idea de promoción del bien común. Si no es así, acaso no estemos describiendo una sociedad, sino algo diferente.

[16] Estos elementos esenciales son reconocidos ampliamente. No hay nada nuevo en que yo los exponga aquí.

moral, política o científica, o en asuntos de sentido común. Así pues, si la idea del razonamiento y del juicio se aplica a nuestras aseveraciones morales y políticas, en lugar de la simple manifestación de nuestro estado psicológico, debemos ser capaces de emitir juicios y de colegir inferencias fundamentados en criterios y evidencias mutuamente reconocidos; y de esta manera, no de otra —por ejemplo, no por mera retórica ni por la persuasión—, podemos llegar a un acuerdo mediante el ejercicio libre de nuestros poderes de juicio.

Como corolario de este primer elemento esencial, el segundo elemento de una concepción de la objetividad es el siguiente: resulta definitivo del juicio (moral o de otra índole) que apunta hacia lo razonable o hacia lo verdadero, según sea el caso. Por tanto, una concepción de la objetividad debe especificar un concepto del juicio correcto, hecho desde el punto de vista de la misma objetividad y, por ende, sujeto a sus normas. Puede concebir los juicios correctos de la manera más conocida, como verdaderos e independientes de un orden de valores, como es el caso en el intuicionismo racional; o, como en el constructivismo político, puede considerar correctos esos juicios como razonables; es decir, apoyados por la preponderancia de las razones que especifican los principios del derecho y de la justicia, derivados de un procedimiento que formule correctamente los principios de la razón práctica, junto con las concepciones apropiadas de la sociedad y de la persona.

2. Como tercer elemento esencial, una concepción de la objetividad debe especificar un orden de razones que se obtengan de sus principios y criterios, y debe asignar estas razones a agentes, individuales o corporativos, como razones que deberán ponderar y que deberán guiarlos en ciertas circunstancias. Deben actuar fundados en estas razones, ya sea que los motiven o no; y así, estas razones asignadas deberán prevalecer sobre las razones particulares que tengan los agentes, o que crean tener, desde sus propios puntos de vista.

También como corolario, tenemos un cuarto elemento de la objetividad, a saber: una concepción de la objetividad debe distinguir el punto de vista objetivo —expresado, por ejemplo, por el punto de vista de ciertos agentes determinados, razonables y racionales— del punto de vista de cualquier agente particular, individual o corporativo, o de cualquier grupo de agentes particular, en cualquier momento y circunstancia. Parte de la comprensión cabal del concepto de objetividad radica en que nunca suponemos que el que pensemos algo es justo o razonable, o que lo que piensa determinado grupo es por ello mismo justo y razonable.

El quinto elemento esencial de una concepción de la objetividad es que ésta toma en cuenta el acuerdo en el juicio entre los agentes razonables. Podría decirse, como lo hace el intuicionismo, que los agentes razonables tienen los poderes intelectuales y morales que les permiten conocer el orden de los valores y examinar, ajustar y coordinar sus juicios derivados de la discusión

y de la reflexión. O, alternativamente, puede, como en el constructivismo político, considerar a las personas razonables aptas para aprender y manejar correctamente los conceptos y principios de la razón práctica, así como los principios del derecho y de la justicia que derivan del procedimiento de construcción.[17] Si han aprendido y dominado esto, las personas razonables pueden aplicar esos principios y esas normas correctamente y, suponiendo que se basan en la misma información (veraz), llegar a la misma conclusión (o a una muy semejante).

Resumamos: una concepción moral y política es objetiva sólo si establece un marco de pensamiento, razonamiento y juicio que corresponda a estos cinco elementos esenciales. Por la manera en que se presenta el orden de razones de una concepción, resulta claro que el juicio de cualquier agente, individual o corporativo, puede ser erróneo. Se hace la distinción entre el razonamiento y el juicio, por más sincero y al parecer correcto que sea, y lo que es verdadero, o razonable (según el punto de vista en cuestión). Agreguemos que es fundamental en los agentes razonables que reconozcan estos elementos esenciales, y que este reconocimiento contribuya a establecer el marco necesario para el acuerdo basado en el juicio. Un sexto elemento esencial, que analizaremos en la siguiente sección, exige que seamos capaces de explicar, de alguna manera, los desacuerdos (§ 7.2).

3. Decir que los tres puntos de vista que hemos analizado tienen diferentes concepciones de la objetividad equivale a decir que no explican estos elernentos esenciales de la objetividad; por lo menos, no de igual manera. Consideremos el intuiciorüsmo racional: en cuanto al segundo elemento esencial, juzga que un juicio moral es el correcto cuando es verdadero, surgido de un orden independiente de valores morales. Ni el constructivismo moral de Kant considera que los juicios morales sean objetivos de esa manera, puesto que ni uno ni otro asevera un orden de valores independiente (aunque el constructivismo político no lo niega). Ciertas clases de intuiciorüsmo racional también son heterónomas en el primer sentido doctrinal (§ 1.6); y esto las distingue, no sólo del constructivismo de Kant, sino también del constructivismo político de la justicia como imparcialidad. Sin embargo, para el constructivismo político, la heteronomía en este sentido doctrinal no es una característica del intuicionismo racional como tal, sino sólo una característica de cómo consideran, o muestran, el orden de valores ciertas variantes de él.

Pero, ¿cómo satisface el intuicionismo racional el cuarto elemento esencial de la objetividad (es decir, cómo distingue el punto de vista del agente del punto de vista objetivo), y de qué manera explica que el agente esté en el error, en su caso? En esto, el intuicionismo puede basarse en los primeros

[17] Esto no implica que tengamos algún conocimiento acerca de este procedimiento; pero conviene más que utilicemos los principios que derivarlos de tal procedimiento.

principios y concepciones de la razón práctica que sean aceptables, tras cuidadosa reflexión (§ 1.4). Luego, el punto de vista del agente se distingue de la objetividad. El intuicionismo racional puede estar de acuerdo con el constructivismo político en que no hay manera de obtener un conocimiento bien fundado o de formar creencias razonables acerca del orden de valores sin recurrir a la discusión razonada, aunque el intuicionismo recurre a las ideas de la percepción moral y a la intuición, en formas que no son propias del constructivismo.

4. De esto se colige que variantes del intuicionismo racional y del constructivismo político —suponemos por el momento que ambos están considerando los valores políticos— podrían concordar en cuanto a los mismos principios de la razón práctica y en cuanto a las mismas concepciones de la sociedad y de la persona. Ambas también podrían aceptar el argumento constructivista de la posición original, de donde se obtienen los principios de la justicia política. Ambas estarían utilizando el mismo marco para distinguir entre el punto de vista de un agente y el punto de vista objetivo. La diferencia estriba en que el intuicionismo racional añadiría que un juicio razonable es verdadero, o probablemente verdadero (según la fuerza de las razones), respecto de un orden de valores independiente. El constructivismo político no afirmaría ni negaría esta aseveración, porque para sus fines, según veremos más adelante, basta el concepto de lo razonable.

Así pues, el intuicionismo racional puede aceptar que el constructivismo político tiene cierta clase de objetividad apropiada para sus propósitos políticos y prácticos. Su objeción estriba en que al constructivismo le falta una apropiada concepción de la verdad de los juicios morales, concepción que considera los principios morales falsos o verdaderos respecto de un orden de valores independiente. El constructivismo político no utiliza esta idea de la verdad, y añade que aseverar afirmativa o negativamente una doctrina de esta clase va más allá de los límites de una concepción política de la justicia enmarcada, hasta donde es posible, de modo que sea aceptable para todas las doctrinas razonables comprensivas. El intuicionista racional que estuviera de acuerdo con el contenido de la justicia como imparcialidad (o con un punto de vista constructivista semejante a éste), y que afirmara que existe una conexión entre sus juicios razonables y sus juicios verdaderos, también podría considerar verdaderos esos juicios razonables. No habría en esto ningún conflicto de puntos de vista (§ 8).[18]

En lo que respecta al constructivismo moral de Kant (§ 2), un juicio moral correcto es aquel que satisface todos los criterios pertinentes de razonabili-dad y racionalidad incorporados al procedimiento del imperativo categórico para poner a prueba las máximas. Un juicio apropiadamente apoyado por

[18] Esto ofrece un paralelismo con "Kantian Constructivism in Moral Theory" "[El constructivismo kantiano en la teoría moral"], p. 507 y ss.

principios y preceptos que sobreviven a esa prueba es reconocible como correcto por cualquier persona cabalmente razonable y racional (y bien informada). Esto es lo que quiere decir Kant cuando afirma que estos juicios son umversalmente comunicables: como seres razonables y racionales, reconocemos, aplicamos y podemos explicar a los demás el mismo procedimiento para validarlos. Con esto, se habrán satisfecho todos los elementos esenciales de la objetividad.

5. ¿Cuál es el papel que desempeñan los elementos esenciales del punto de vista de la objetividad, y qué provocan? Recordemos (n: 1.4) que lo razonable es público en formas en que no lo es lo racional: por lo razonable entramos en el mundo público de los demás y nos declaramos dispuestos a proponer o aceptar, según sea el caso, los principios razonables que especifiquen los términos justos de la cooperación. Estos principios surgen de un procedimiento de construcción que expresa los principios de la razón práctica, junto con las concepciones de la sociedad y de la persona adecuadas y, en tal calidad, pueden utilizarse para apoyar nuestros juicios considerados razonables. Juntos, nos dan una concepción política de la justicia para juzgar a nuestras instituciones básicas y especificar los valores políticos en cuyos términos pueden valorarse esas instituciones. Por tanto, los elementos esenciales de la objetividad son las características que exige un marco de pensamiento y de juicio, si este marco ha de constituir una base pública y abierta de justificación para ciudadanos considerados libres e iguales. Cuando I03 ciudadanos comparten una concepción política razonable de la justicia, comparten también un fundamento para que puedan proceder las discusiones públicas acerca de las cuestiones fundamentales.

Podemos comprobar esto verificando los elementos esenciales en turno. El primer elemento esencial de la objetividad abarca, en términos generales, lo que acabamos de decir: asevera que una concepción de la objetividad debe establecer un marco de referencia público suficiente para que se aplique el concepto de juicio y para que se llegue a conclusiones basadas en razones y evidencias mutuamente reconocibles. El segundo elemento esencial de la objetividad agrega que, en el caso del constructivismo, es fundamental en el juicio que apuntemos hacia un juicio razonable, apoyado en la preponderancia de razones que se obtengan mediante un procedimiento apropiado.

El tercer elemento esencial de la objetividad exige que el orden de las razones obtenidas de sus principios se asignen a agentes como a razones a las que se han de dar la debida prioridad y a distinguir estas razones de las razones particulares que tengan los agentes desde su punto de vista. De no exigirse este elemento, faltaría una base compartida de justificación pública. Por último, como corolario de lo anterior, el cuarto elemento esencial de la objetividad refuerza al tercero haciendo hincapié en la distinción entre el punto de vista objetivo y el de cualquier particular. En general, siempre son

necesarios el pensamiento y el juicio para armonizar nuestro punto de vista con el punto de vista objetivo. Insistamos en que esto es necesario para tener una base pública compartida de justificación.

Observemos que, en el constructivismo, el punto de vista objetivo se entiende siempre como el de ciertas personas razonables y racionales apropiadamente especificadas. En la doctrina de Kant, es el punto de vista de tales personas en tanto que integrantes de un dominio de fines. Este punto de vista compartido es posible, ya que se obtiene del imperativo categórico que representa los principios y los criterios implícitos en su común razón humana. De manera semejante, en la justicia como imparcialidad es el punto de vista de los ciudadanos libres e iguales apropiadamente representados. Así, en contraste con lo que Nagel llama "el punto de vista impersonal",[19] el constructivismo, tanto el moral como el político, dicen que el punto de vista objetivo debe proceder siempre de algún lugar. Y esto es así porque, al apelar a la razón práctica, debe expresar el punto de vista de personas, de individuos[20] o de corporaciones, apropiadamente caracterizados como razonables y racionales. No existe el punto de vista de la razón práctica como tal. Esto se relaciona con lo que expresé en la § 4 acerca del papel de las concepciones de la persona y de la sociedad.

Una última observación. He dicho más arriba que los elementos esenciales de la objetividad (incluido el sexto, en la § 7.2) son necesarios para una base pública de justificación compartida. Agreguemos también que son elementos suficientes. Con esto, el liberalismo político posee una base de objetividad que basta para los propósitos de una concepción política de la justicia. Como hemos explicado, no es necesario que vaya más allá de la concepción de un juicio razonable, y podemos dejar a un lado el concepto de un juicio moral verdadero, para que lo expliquen las doctrinas comprensivas.

§ 6. LA OBJETIVIDAD, INDEPENDIENTE DEL PUNTO DE VISTA CAUSAL DEL CONOCIMIENTO

1. El constructivismo sostiene que la objetividad de la razón práctica es independiente de la teoría causal del conocimiento. Para esclarecer este punto y mis anteriores observaciones, consideraré una posible objeción. Algunos autores podrían decir que ninguna de las tres concepciones que hemos revisado es realmente una concepción de la objetividad. Sostienen que la objetividad de los juicios y creencias depende de que ofrezcan una explicación

[19] Véase Thomas Nagel, *The Viewfrom Nowhere [La perspectiva desde ninguna parte]* (Nueva York, Oxford University Press, 1986), pp. 138-143 y otros pasajes de esa obra.

[20] El espectador juicioso de Hume, en su *Tratado,* m: 3.i, es un ejemplo de esta clase de individuo.

apropiada, con un punto de vista causal del conocimiento. Piensan que un juicio (o que una creencia) tiene objetividad sólo si el contenido de nuestro juicio es (en parte) el resultado de una clase apropiada de procedimiento causal que afecte nuestra experiencia sensorial; por ejemplo, en la que se basa nuestro juicio.

Por ejemplo, nuestro juicio perceptual de que el gato está echado en la alfombra es resultado (en parte) de un proceso causal apropiado que afecta nuestra experiencia de percepción de que el gato está sobre la alfombra. El punto de vista consiste en que hay una muy conocida explicación de sentido común de tales experiencias de percepción, en la que se basan los juicios perceptuales acerca de los objetos físicos de tamaño mediano. Con el tiempo, la psicología cognoscitiva podría ser capaz de explicar todo fenómeno de este tipo, incluso el de nuestras creencias más teóricas, de orden superior. Las creencias de los físicos teóricos serían explicadas, a su debido tiempo, de esta manera. Incluso esas creencias son objetivas porque tienen una explicación que demuestra que la afirmación de los teóricos de tales creencias es el resultado (en parte) de un apropiado proceso causal relacionado con la manera de ser del mundo en opinión de los físicos.[21]

2. Esta posible objeción suscita profundas preguntas acerca de la idea de la objetividad. No puedo analizarlas sino sólo expresar una opinión como sigue. El constructivismo político acepta el punto de vista de Kant hasta este extremo: sostiene que existen diferentes concepciones de la objetividad apropiadas para la razón práctica y para la razón teórica. Acaso esto se deba a que, como hemos visto, Kant pensaba que tales concepciones de la razón práctica se refieren al Conocimiento de determinados objetos, mientras que las de la razón teórica se refieren a la producción de objetos de acuerdo con cierta concepción de esos objetos. Como seres razonables y racionales debemos, por así decirlo, construir apropiadamente los principios del derecho y de la justicia que especifiquen la concepción de los objetos que vamos a producir, y de esta manera guiar nuestra conducta pública mediante la razón práctica. Una concepción plausible de la objetividad para la lógica y para las matemáticas plantea dificultades especiales, que no consideraré aquí.[22] Sin embargo, como hemos visto, la comparación entre el razonamien-

[21] Esta concepción de la objetividad la aplicó a los juicios morales Gilbert Harman en su obra *The Nature ofMorality* (Nueva York, Oxford University Press, 1977), caps. 1 y 2, arguyendo que los juicios morales no son objetivos. El ensayo de Warren Quinn "Truth and Explanation in Ethics", en *Ethics* 96 (abril de 1986), contiene una extensa crítica al punto de vista de Harman. Gran parte de la misma concepción la utiliza Bernard Williams en *Ethics and the Limits of Phi losophy* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985). Respecto a una reseña crítica del tema, véase "Reflections on the Loss of Moral Knowledge and Williams on Objectivity", de Quinn, en *Philosophy and Public Affairs* (primavera de 1987). Debo mucho a ambos ensayos de Quinn.

[22] En cuanto a estas dificultades, véase Paul Benacerraf, "Mathematical Truth", en *Journal of Philosophy* 70 (noviembre de 1973). Aquí podría añadir que aceptar que el conocimiento de sen-

to práctico y el pensamiento matemático es instructiva a este respecto. Para resolver a medias esta objeción, concedamos que su requisito causal es parte de una apropiada concepción de la objetividad para juicios de la razón teórica, o por lo menos en gran parte de las ciencias naturales, y de esta manera semejante para juicios de percepción.[23]

No obstante, ese requisito no es esencial para todas las concepciones de la objetividad, y no es necesario para una concepción apropiada del razonamiento moral y político. Esto se demuestra con el hecho de que no necesitamos de un juicio moral o político cuyas razones nos muestran que está relacionado con un proceso causal apropiado, ni de una explicación de él desde la psicología cognoscitiva. En cambio, basta con que las razones que se den sean suficientemente fuertes. Explicamos nuestro juicio, hasta el punto en que lo hacemos, simplemente refiriéndonos a sus fundamentos: la explicación reside en las razones que afirmemos sinceramente. ¿Qué más decir al respecto, sino que debemos preguntarnos sobre nuestra sinceridad y sobre nuestra razonabilidad?

Por supuesto, ante los muchos obstáculos que existen para llegar a un acuerdo en el juicio de índole política, incluso entre personas razonables, no llegaremos siempre a algún acuerdo, o quizá nunca lo logremos. Pero debemos ser capaces siquiera de hacer menos infranqueables nuestras diferencias, y llegar al menos a una aproximación de acuerdo, y esto a la luz de lo que consideramos principios y criterios compartidos del razonamiento práctico.

§7. ¿CUÁNDO EXISTEN LAS RAZONES OBJETIVAS, EN TÉRMINOS POLÍTICOS?

1. Hasta aquí, hemos analizado brevemente tres diferentes concepciones de la objetividad, revisando qué significan estas concepciones y cómo nos permiten decir que existen tres razones en un orden objetivo de razones. Pero, por supuesto, nada de esto nos demuestra que existe tal orden de razones, tal como un concepto claro del unicornio nos demuestra que existan los unicornios. Entonces, ¿cuándo podemos decir que una concepción política de la justicia nos proporciona razones objetivas, en términos políticos?

tido común (por ejemplo, nuestros juicios de percepción), las ciencias naturales, la teoría social (como en economía y en historia) y las matemáticas son (o pueden ser) objetivas, quizá cada uno a su modo particular. El problema radica en elucidar cómo son objetivos, y en dar una explicación sistemática y apropiada. Cualquier argumento en contra de la objetividad del razonamiento moral y político que demostrara que no son objetivos —por razonamiento aplicado en contra del sentido común, de las ciencias naturales o de las matemáticas— debe de ser incorrecto. La objetividad del razonamiento práctico es un frente de guerra mal elegido para objetar la cuestión de la objetividad en general.

[23] Quinn, en su ensayo "Reflections on the Loss of Moral Knowledge" ["Reflexiones sobre la pérdida del conocimiento moral"] (véase nota 20, más arriba), argumenta en contra de conceder incluso esto, y piensa que no se aplica a la física, ni a las ciencias en general. Acaso esté en lo correcto en esto, pero no necesito ocuparme de este punto por ahora.

íes
polí-ibje
tivas
:onables
l ejercer
ten
nin-:ribi
rían s
acerca i
hechos
iden so-[1]
(Aquí
satisfa-i,
de los
va
equi-pol
ítica de
esos as
razóle
tal oran
razo-a
través
íes sean
ixito, no
n corre-

do en el juicio considerado, o esta reducción de las diferencias, normalmente basta para alcanzar la objetividad. Como hemos visto, la explicación de nuestras convicciones es a menudo trivial: aseveramos un juicio y lo consideramos correcto porque suponemos que hemos aplicado correctamente los principios pertinentes y los criterios del razonamiento práctico. Esto es comparable a lo que replican los matemáticos cuando se les pregunta por qué creen que existe un número infinito de números primos; dicen: cualquier matemático sabe que hay pruebas de ello. La prueba establece el razonamiento en el que está basada esta creencia. La ausencia de una explicación de esto en la psicología cognoscitiva no viene al caso: ser capaces de aportar la prueba, o de esgrimir suficientes razones para elaborar un juicio, es ya la mejor explicación de las creencias de quienes son razonables y racionales.[25] Por lo menos para propósitos políticos, no hay necesidad de ir más allá o de buscar una mejor explicación, ni de ir detrás de ella para buscar otra más profunda.[26]

Claro está que, cuando no podemos llegar a un acuerdo ni reducir nuestras discrepancias, las consideraciones psicológicas pueden volverse pertinentes. Por esta razón, un sexto elemento esencial de la objetividad es que deberíamos ser capaces de explicar el fracaso de nuestros juicios para converger mediante tales factores como las cargas del juicio: las dificultades para examinar y valorar todas las pruebas, o no llegar al delicado equilibrio de las razones que compiten en los lados opositores del asunto; cualquiera de estos factores nos hará prever que las personas razonables pueden tener criterios que difieran unos de otros (n: 2). Así pues, muchos desacuerdos importantes son consistentes con la objetividad, tantos como permitan las cargas del juicio. Pero el desacuerdo también puede surgir de la falta de razonabi-lidad, o de la falta de racionalidad, o de la falta de conciencia de una o más de las personas que intervienen. Pero al decir esto debemos tener cuidado de que las pruebas para estos fracasos no sean sólo el hecho del desacuerdo mismo. Debemos tener fundamentos independientes, identificables en las circunstancias particulares, para pensar que tales causas del desacuerdo están actuando. Estos fundamentos, en principio, también deben ser reconoci-

[25] Aquí, el paralelismo con las matemáticas es instructivo: porque en este caso tenemos objetividad, incluso sin saber cómo dar sentido a un nexo deseado con un procedimiento causal.

[26] Este punto kantiano lo defiende Nagel, quien dice: "La explicación de nuestra convicción puede darse mediante el contenido y la validez del argumento", *The Viewfrom Nowhere,* p. 145. Se trata del punto kantiano que hemos anotado más arriba (al final de la § 2), al decir que él quería demostrar la coherencia y la unidad de la razón, tanto de la teórica como de la práctica, consigo misma; y que la razón es la última corte de apelación y la única competente para fijar el alcance y los límites de su propia autoridad, y especificar sus propios principios y cánones de validez. No podemos fundamentar estos principios y cánones en algo que esté fuera de la razón. Sus conceptos de juicio e inferencia, y el resto, son irreducibles. Con estos conceptos termina la explicación; una de las tareas de la filosofía consiste en calmar nuestro desasosiego ante este pensamiento.

bles para quienes discrepan de nuestros puntos de vista.[27] Es en este punto en donde puede intervenir la psicología.

3. Por último, para no caer en malas interpretaciones, añadiré otra observación acerca del constructivismo. Ningún punto de vista constructivista, incluyendo el de Scanlon, dice que los hechos pertinentes en el razonamiento y en el juicio prácticos se construyen, y tampoco dicen que las concepciones de la persona y de la sociedad se construyen.[28] Expliquemos: podemos distinguir dos clases de hechos pertinentes para el razonamiento político. Una clase se cita al darse razones de por qué una acción o una institución es, por ejemplo, la correcta o la errónea, o justa, o injusta. Estos actos son las llamadas características que originan lo correcto y lo erróneo. La otra clase de hechos de esta índole se refiere al contenido de la justicia, o a la naturaleza de las virtudes, o a la concepción política misma. Son dados por la naturaleza del procedimiento constructivista. Como ilustración de la primera clase de estos hechos, pongamos este ejemplo: para argumentar que la esclavitud es injusta, esgrimimos el hecho de que la esclavitud permite a algunas personas ser dueñas de otras, como si fueran de su propiedad, y así controlar y apropiarse el producto de su trabajo. Para ilustrar el segundo hecho, podemos esgrimir exactamente el hecho de que la naturaleza de la justicia condena la esclavitud por injusta; o el hecho de que los principios de la justicia condenan la esclavitud como algo injusto. Un elemento básico de la justicia como imparcialidad es el hecho de que entre las virtudes políticas están la tolerancia y el respeto mutuo, y un sentido preciso de la equidad y de la civilidad.[29]

Respecto a la primeta clase de hechos pertinentes, un procedimiento constructivista se enmarca de manera que se obtengan de él los principios y criterios que especifican qué hechos acerca de acciones, instituciones, personas y el mundo social en general son pertinentes en la deliberación política. Al afirmarse que la esclavitud es injusta, el hecho pertinente acerca de ella es, no cuándo surgió históricamente, ni si es económicamente eficiente, sino que permite a algunas personas adueñarse de otras como si fueran de su propiedad. Ése es un hecho acerca de la esclavitud, que allí está manifiesto, por así decirlo, y es independiente de los principios de la justicia. La idea de construir hechos parece incongruente; en cambio, la idea de un procedimiento constructivista del que se obtengan principios y preceptos para identificar qué hechos se tomarán en cuenta como razones resulta muy clara. Recordemos cómo acepta el procedimiento del imperativo categórico de Kant algunas máximas, y cómo rechaza otras; o cómo selecciona la posición original los

[27] Nagel demuestra este punto en "Moral Conflict and Political Legitimacy", p. 231.

[28] Aquí hago una importante refundición en cuanto a cómo expresé este punto en la tercera conferencia de 1980. Agradezco las instructivas críticas y los comentarios de David Sachs y T. M. Scanlon.

[29] Acerca de este punto, véase v: 5.4.

principios de la justicia. Aparte de una concepción moral o de una concepción política razonables, los hechos son eso: simplemente hechos. Lo que se desea establecer es un marco de razonamiento dentro del cual se puedan identificar los hechos que sean pertinentes desde un punto de vista apropiado, y valorar su peso en tanto que razones.[30] Así entendida, una concepción política constructivista no se contrapone a nuestras ideas del sentido común acerca de la verdad y de los hechos patentes.

En cuanto a la segunda clase de hechos pertinentes —los que se relacionan con la concepción política misma—, pensamos que éstos no se construyen, sino que constituyen hechos acerca de las posibilidades de construcción.[31] Cuando elaboramos una concepción política para un régimen constitucional a partir de las ideas fundamentales de una sociedad bien ordenada como un sistema justo de cooperación entre ciudadanos, constituye una posibilidad de construcción, implícita en la familia de concepciones y principios del razonamiento práctico, que son la base de la construcción, como por ejemplo, afirmar que la esclavitud es injusta, y que las virtudes de la tolerancia y del respeto mutuo, y un sentido de la equidad y de la civilidad, son grandes virtudes políticas que tal régimen puede promover. Podemos pensar que estas posibilidades son análogas a la manera como consideramos la infinidad de los números primos (en aritmética constructivista) como una posibilidad de construcción.[32] Esta analogía no nos obliga a tener un punto de vista constructivista en matemáticas, lo que deseamos evitar. La utilizamos sólo para aclarar la idea del constructivismo político. Para esto basta con entender bien la analogía; la verdad del constructivismo en matemáticas es otro asunto.

[30] Creo que las consideraciones que presento aquí son válidas para el contractualismo de Scanlon. Para ver esto claramente, analicemos lo que dice en "Contractualism and Utilitarianism", p. 118: a saber, que mientras haya en el mundo, por así decirlo, propiedades moralmente importantes, estas propiedades no constituyen instancias para lo que John Mackie (en *Ethics: Inventing Right and Wrong [Ética: inventando lo correcto y lo incorrecto],* Londres, Penguin Books, 1977, cap. 1) considera como los principios que guían intrínsecamente la acción. Más bien hay que explicar su fuerza moral en la justificación, así como sus nexos con la motivación, mediante la idea contractualista del acuerdo; esto es, en términos de principios que nadie podría rechazar razonablemente. Según Scanlon, sin estos principios, les faltan a esas propiedades pertinentes todos los nexos con la justificación o con la motivación. Esos principios son necesarios para identificar los hechos que son considerados como razones. Observemos, de paso, la manera en que esta característica del constructivismo nos permite evitar la oscuridad del concepto de la guía para la acción intrínseca, como se expresa a veces.

[31] Las posibilidades a las que aludimos aquí son aquellas que caracterizan a la concepción moral o política que satisface las pruebas de la objetividad que hemos expuesto más arriba en esta sección. Es esa concepción la importante para nosotros.

[32] En lo referente a la idea de las posibilidades de construcción, véase la interpretación del constructivismo de Parson, en "Mathematics, Foundations of", p. 204 y ss (nota 12, más arriba). Dice este autor: "Las matemáticas constructivistas procederían como si el arbitro supremo de la existencia matemática y de la verdad matemática fueran las posibilidades de construcción", en donde las posibilidades en cuestión son las de un procedimiento apropiadamente idealizado. La observación que hemos hecho en el texto acerca de lo infinito de los números primos se apoya en el hecho de que es posible dar una prueba constructivista de su infinitud.

4. Algunos podrían preguntarnos: ¿por qué buscar algo que fundamente el hecho de que la esclavitud es injusta? ¿Qué hay de malo en la respuesta trivial de que la esclavitud es injusta porque simplemente es injusta? ¿No po demos detenernos en esta verdad obvia? ¿Por qué hablar de las posibilidades de construcción?[33]

El constructivismo político no busca algo para probar la razonabilidad de la aseveración de que la esclavitud es injusta, como si la razonabilidad de esta aseveración necesitara algún fundamento. Podemos aceptar provisionalmente, aunque confiando en la aseveración, ciertos juicios considerados como puntos fijos, en cuanto a lo que aceptamos como hechos básicos, como que la esclavitud es injusta. Pero tenemos una concepción política plenamente filosófica sólo cuando tales hechos están coherentemente vinculados por principios que podemos aceptar tras cuidadosa reflexión. Estos hechos básicos no están sueltos, aquí y allá, como fragmentos aislados. Porque es indudable que la tiranía es injusta, que la explotación es injusta, que la persecución religiosa es injusta, etc. Intentamos organizar estos hechos, que son muchos y que existen en cantidad indefinida, en una concepción de la justicia mediante principios derivados de un procedimiento de construcción razonable.

Además, el constructivismo considera iluminante afirmar acerca de la esclavitud que viola principios en los que estarían de acuerdo, en la posición original, los representantes de personas consideradas libres e iguales; o, para decirlo en palabras de Scanlon, que viola principios que no pueden rechazar razonablemente las personas que están motivadas para encontrar una base libre e informada de acuerdo voluntario en la vida política. Aquí, el punto decisivo consiste en que una forma fundamental de la motivación moral es el deseo, expresado en los dos aspectos de ser razonable (n: i, 3), de arreglar nuestra vida política común en términos que los demás no puedan rechazar razonablemente. Alguna caracterización general de este tipo vincula los muchos hechos de esta índole: la esclavitud es injusta, la tiranía es injusta, la explotación es injusta, etc. Esto es lo que se quiere significar cuando se dice que los hechos básicos no están desconectados. Pueden articularse con principios derivados de un procedimiento que incorpore los requisitos de la razón práctica, o por lo menos así lo asevera el constructivismo político (siempre y cuando nos limitemos a lo político). Que los hechos básicos puedan vincularse entre sí no es un hecho que esté detrás de todos los hechos; es simplemente el hecho de que esas conexiones ahora se manifiestan y expresan por los principios que las personas libres e iguales aceptarían, en caso de estar apropiadamente representadas.

5. Por último, algunos podrían objetar la idea de las posibilidades de cons-

Agradezco a Rogers Albritton su iluminante discusión acerca de estas cuestiones.

trucción. No obstante, dada la práctica de la aritmética, seguramente no pondrían objeciones a la idea de las posibilidades de contar, por ejemplo, del 1 al 100, o de contar los números primos del 1 al 1000. De manera semejante, dado el hecho de que podemos entender bien, utilizar y aplicar un procedimiento constructivista, seguramente existen posibilidades de construcción asociadas a dicho procedimiento. Sin una idea clara de tal procedimiento, sin la capacidad de entenderlo bien y de aplicarlo, la idea de las posibilidades de construcción resulta oscura. Pero, si se dan todos estos elementos, tales posibilidades nos parecerán muy factibles. No se exponen como una explicación de la existencia de un procedimiento constructivista, ni de nuestra capacidad para entenderlo bien y aplicarlo. La respuesta a todas estas preguntas, si es que existe alguna, radica en las ideas de la razón práctica y en cómo las entendamos.

¿Por qué introducir la idea de una posibilidad de construcción? Va de la mano con la concepción de la justicia que utilicemos para vincular entre sí los varios hechos acerca de la justicia. Hay hechos acerca de la justicia que pueden descubrirse, así como existen posibilidades por descubrir antes de que alguien emprenda una construcción; por ejemplo, las posibilidades de que ciertos principios obtengan el acuerdo de todos en la posición original. De manera semejante, no existen posibilidades de este tipo en otros casos; por ejemplo, no existe la posibilidad de que se llegue a un acuerdo acerca de un principio que permita la esclavitud. Ése es un hecho incontrovertible relacionado con la injusticia de la esclavitud.

§ 8. EL ALCANCE DEL CONSTRUCTIVISMO POLÍTICO

1. Desde el principio, el alcance del constructivismo político se ha circunscrito a los valores políticos que caracterizan el campo de lo político; no se propone como una explicación general de los valores morales. No afirma, como supongo que dijo Kant, que no sólo es el orden de todos los valores representados por un argumento constructivista, sino también que el orden moral mismo está constituido o formado por los principios de la razón práctica.

Los valores políticos de una democracia constitucional, sin embargo, se consideran distintivos, en el sentido de que pueden elaborarse a partir de la idea fundamental de la sociedad como un sistema justo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales, en tanto que ciudadanos razonables y racionales. Al afirmar todo esto, no se colige de ello —aunque podría pensarse así— que otras clases de valores también pueden construirse apropiadamente. El constructivismo político ni afirma ni niega esto. Porque de otra manera una concepción constructivista no podría ser el foco de un consenso

traslapado de doctrinas razonables comprensivas, pues a este respecto los ciudadanos sostendrían posiciones conflictivas.

El constructivismo político también sostiene que si una concepción de la justicia está correctamente fundamentada en principios y concepciones de la razón práctica correctamente expuestos, entonces esa concepción de la justicia es razonable para un régimen constitucional (§ 1.5). Además, si esa concepción puede ser el foco de un consenso traslapado de doctrinas razonables, entonces, para propósitos políticos, esto basta para establecer una base pública de justificación. Como lo expondremos en v: 5.4, tal consenso no representa un mero *modus vivendi,* sino que es moral tanto en sus objetivos como en su contenido. Un consenso traslapado de doctrinas razonables acaso no sea posible en muchas condiciones históricas, pues los esfuerzos por lograrlo pueden ser sofocados por doctrinas comprensivas no razonables, e incluso irracionales (y a veces insensatas).

2. Muchos ciudadanos, si no es que todos, acaso deseen dar a su concepción política un fundamento metafísico como parte de su propia doctrina comprensiva; y esta doctrina (supongo) incluye una concepción de la veracidad de los juicios morales. Digamos, entonces, que cuando hablamos de la verdad moral de una concepción política, la valoramos desde el punto de vista de nuestra doctrina comprensiva.[34] Incluso cuando pensamos que el constructivismo político proporciona una suficiente base pública de justificación para las cuestiones políticas, acaso no pensamos, cuando vemos la situación como individuos, o como integrantes de asociaciones religiosas o de otra clase, que nos da toda la explicación acerca de la veracidad de sus principios y de sus juicios. El constructivismo político ni niega ni afirma estas concepciones. Como está dicho, aquí no dice nada el constructivismo. Sólo dice que, para una concepción política razonable y viable, no se necesita sino una base pública fundamentada en los principios de la razón práctica, junto con una concepción de la sociedad y de la persona.

El constructivismo político, entonces, no critica las explicaciones religiosas, filosóficas o metafísicas de la veracidad de los juicios morales ni de su validez. La razonabilidad es su norma de lo correcto y, dados sus objetivos políticos, no necesita ir más allá. Para entender bien esto, regresemos a nuestra exposición de 11: 3 acerca de lo razonable y supongamos que existe un consenso traslapado de todas las doctrinas comprensivas razonables (donde

[34] No obstante, no supongo que todas las doctrinas comprensivas utilicen la concepción tradicional de un juicio moral verdadero, o una variante moderna de ella, basada en los conceptos de referencia y satisfacción. En cambio, pueden utilizar otro concepto de lo correcto; por ejemplo, un concepto de razonabilidad que pertenezca a un punto de vista comprensivo, en el sentido de que el concepto de razonabilidad se extienda para abarcar una gama de temas que vaya más allá de lo político, aunque no sea plenamente universal. Así, por ejemplo, una forma del contractualismo puede ser una doctrina comprensiva que utilice una concepción de la razonabilidad como su criterio supremo de lo correcto.

todas están de acuerdo en la misma concepción política), y que no hay otras doctrinas en esa sociedad. Entonces, como asevera Cohén, se sostendrá la situación siguiente:[35]

a. Al recurrir a razones basadas en la concepción política, los ciudadanos están apelando, no sólo a lo que se considera públicamente razonable, sino a lo que todos ven como las razones morales correctas desde su propio punto de vista comprensivo.

b. Al aceptar la concepción política como base de la razón pública sobre cuestiones políticas fundamentales, y apelando así sólo a una parte de la ver dad —la parte expresada en la concepción política—, los ciudadanos no sólo están reconociendo el poder político de los demás; también están reco nociendo que los puntos de vista comprensivos de unos y otros son razona bles, aunque piensen que los puntos de vista de los demás son erróneos.

c. Al reconocer que los puntos de vista de los demás son razonables, los ciudadanos también reconocen que insistir en su propio punto de vista com prensivo deben considerarlo los demás como eso, la simple insistencia en las creencias (n: 3.3). Esto es así porque, aunque las personas pueden recono cer lo razonable de las doctrinas comprensivas de alguien más, no pueden reconocerlas como verdaderas, y no existe una base pública para distinguir las doctrinas verdaderas de las falsas.

3. Sin embargo, observemos este otro hecho importante: si cualquiera de esas doctrinas comprensivas razonables sólo sostiene juicios morales veraces, la concepción política misma es la correcta, o está muy cerca de serlo, puesto que la respalda una doctrina "verdadera". Así, la verdad de cualquier doctrina en el consenso garantiza que todas las doctrinas razonables dan la concepción correcta de la justicia política, incluso si no la dan por las razones correctas especificadas por una doctrina "verdadera". Cuando los ciudadanos discrepan, no todos pueden estar del todo correctos, porque algunos acaso estén en lo correcto por razones erróneas; pero si alguna de las doctrinas resulta la verdadera, todos los ciudadanos estarán en lo correcto, en términos políticos: es decir, que todos recurrirán a una sólida y sensata concepción política de la justicia. Además, pensamos siempre que nuestro propio punto de vista es, no sólo razonable, sino verdadero en términos morales, o razonable, según el caso. Así, cada cual, cuando está en un consenso traslapado, considera aceptable la concepción política, cualquiera que sea el criterio final de la persona en cuanto a lo correcto.

¿Debemos pensar que cualquiera de las doctrinas razonables presentes en la sociedad es verdadera, o aproximadamente verdadera, incluso a largo

[35] Encontramos estos tres puntos en Joshua Cohén, "Moral Pluralism and Political Consen-sus". Aquí, simplemente he hecho una paráfrasis de ellos.

plazo? La concepción política misma no se ocupa de esta cuestión. Apunta a elaborar una concepción política de la justicia que los ciudadanos como personas razonables y racionales puedan suscribir tras detenida y cuidadosa reflexión, y así poder llegar a un libre y bien informado acuerdo sobre cuestiones constitucionales esenciales y sobre las materias básicas de la justicia. Una vez hecho esto, la concepción política es una base razonable de la razón pública, y con esto basta.

Sin embargo, desde el interior de nuestro punto de vista comprensivo, podemos preguntarnos si el apoyo de un consenso traslapado de doctrinas razonables, especialmente si este respaldo es constante y cada vez más fuerte al paso del tiempo, tiende a confirmar la concepción política como la explicación correcta de la verdad de los juicios morales. Hemos de responder a esta pregunta para nosotros, individualmente, o como integrantes de asociaciones, recordando siempre que el pluralismo razonable —en oposición al simple pluralismo como tal— es el resultado a largo plazo del trabajo de la razón humana en instituciones libres y durables. Cualquiera que sea nuestro punto de vista específico acerca de la veracidad o de la razonabilidad de los juicios morales, ¿no debemos suponer que por lo menos un camino hacia la verdad, o a la razonabilidad, ha de encontrarse en una de las doctrinas razonables (o en alguna mezcla de doctrinas razonables) que surja en esas condiciones? ¿Y no podemos añadir que esto constituirá seguramente el más durable y firme consenso? Sin duda, dentro de una concepción política de la justicia, no podemos definir a la verdad como si derivara de las creencias que prevalecieran incluso en un consenso idealizado, por muy amplio que fuese este consenso. Pero, en nuestro punto de vista comprensivo, ¿no hay ninguna conexión entre nuestras creencias razonables y el consenso?

La ventaja de apegarnos a lo razonable es que no puede haber sino una doctrina comprensiva verdadera, aunque, como hemos visto, pueden existir muchas doctrinas razonables. En cuanto aceptamos el hecho de que el pluralismo razonable es una condición permanente de la cultura pública en un régimen de instituciones libres, la idea de lo razonable es más apropiada como parte de la justificación pública de un régimen constitucional que la idea de la verdad moral. Sostener una concepción política como verdadera, y sólo por esa razón considerarla el fundamento apropiado de la razón pública, es exclusivo, e incluso sectario; por tanto, seguramente alentará las discrepancias políticas.

SEGUNDA PARTE

LIBERALISMO POLÍTICO: TRES IDEAS FUNDAMENTALES

CONFERENCIA IV LA IDEA DE UN CONSENSO TRASLAPADO

VIMOS al principio de estas conferencias que el liberalismo político intenta responder a la pregunta: ¿cómo es posible que haya una sociedad estable y justa cuyos ciudadanos libres e iguales están profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales, conflictivas y hasta inconmensurables? En las primeras tres conferencias hemos expuesto la primera etapa de nuestra explicación de la justicia como imparcialidad como un punto de vista libremente asumido que responde a esta pregunta. La primera etapa establece los principios de justicia que especifican los términos justos de cooperación entre ciudadanos y que especifican cuándo son justas las instituciones básicas de una sociedad.

La segunda etapa de nuestra exposición —de la que ahora nos ocuparemos— considera la forma en que la sociedad democrática bien ordenada, de justicia como imparcialidad, puede establecer y conservar la unidad y la estabilidad dado el razonable pluralismo característico de esta sociedad. En tal sociedad, una doctrina comprensiva razonable no puede asegurar la base de la unidad social, ni puede dar la capacidad de la razón pública en cuestiones políticas fundamentales. Por tanto, para ver cómo puede unificarse y ser estable una sociedad bien ordenada, introducimos otra idea fundamental del liberalismo político, que va de la mano con la idea de una concepción política de la justicia; a saber, la idea de un consenso traslapado de doctrinas comprensivas razonables. En tal consenso, las doctrinas razonables suscriben la concepción política, cada una desde su punto de vista. La unidad social se basa en un consenso sobre la concepción política; y la estabilidad es posible cuando las doctrinas que forman el consenso son afirmadas por los ciudadanos políticamente activos, y cuando los requisitos de la justicia no entran demasiado en conflicto con los intereses esenciales de los ciudadanos, según se forman y promueven mediante sus acuerdos sociales.

Tras considerar cómo es posible el liberalismo político mismo, y tras explicar la cuestión de la estabilidad, distingo un consenso traslapado de un *modus vivendi*. Luego examino varias objeciones a la idea de la unidad social basada en un consenso de esta clase. Es necesario contestar a estas objeciones, pues salen al paso de lo que en mi opinión constituye el fundamento más razonable de la unidad social que está a nuestro alcance.

§ 1. ¿CÓMO ES POSIBLE EL LIBERALISMO POLÍTICO?

1. Una de las distinciones más profundas entre las concepciones de la justicia se hace entre las que permiten una pluralidad de doctrinas comprensivas razonables, aunque opuestas entre sí y cada una con su propia concepción del bien, y aquellas que sostienen que no existe sino una concepción válida del bien, que tienen que reconocer todos los ciudadanos plenamente razonables y racionales. Las concepciones de la justicia que caen en lados contrarios de esta línea divisoria son distintas de muchas maneras fundamentales. Platón y Aristóteles, y la tradición cristiana representada por Tomás de Aquino, quedan al lado de un bien razonable y racional. Esos puntos de vista sostienen que las instituciones son justificables en la medida en que promueven efectivamente ese bien. Ciertamente, a partir del pensamiento griego, la tradición dominante parece haber sido que no existe sino una concepción del bien razonable y racional. El objetivo de la filosofía política —considerada siempre parte de la filosofía moral, junto con la teología y la metafísica— consiste, entonces, en determinar su naturaleza y su contenido. El utilitarismo clásico de Bentham, Edgeworth y Sidgwick forma parte de esta tradición dominante.[1]

En contraste con lo anterior, hemos visto que el liberalismo político supone que existen muchas doctrinas comprensivas razonables y conflictivas, cada una con sus concepciones del bien, cada una compatible con la plena racionalidad de las personas, hasta donde es posible afirmar esto con los recursos de una concepción política de la justicia.[2] Como ya hemos observado (i: 6.2), esta razonable pluralidad de doctrinas conflictivas e inconmensurables se ve como el trabajo característico de la razón práctica a través del tiempo en instituciones libres. De esta manera, la pregunta a la que la tradición dominante ha tratado de responder no tiene respuesta: ninguna doctrina comprensiva es apropiada, como concepción política, para un régimen constitucional.[3]

2. Antes de preguntar cómo es posible el liberalismo político, apuntemos

[1] Las recientes formas del liberalismo ético lo hacen de manera semejante a ésta, como lo ex presan Joseph Raz en *The Morality of Freedom [la moralidad de la libertad]* (Oxford, Clarendon Press, 1986) y Ronald Dworkin, en *"The Foundations of Liberalism"* ["Los fundamentos del libe ralismo"], en *The Tanner Lectures on Human Valúes [Conferencias Tanner sobre los valores humanos]* (Salt Lake City, University of Utah Press, 1991), vol. xi.

[2] El punto importante aquí es que, aunque algunos querrían argüir que, dados los recursos de la razón filosófica, no existe sino una concepción razonable del bien, que no puede demos trarse con los recursos de una razonable concepción política de la justicia.

[3] Esta conclusión no significa que los liberalismos de Kant y de Mili no sean doctrinas razona bles y apropiadas que nos lleven a reforzar las instituciones democráticas. Pero son dos doctri nas liberales entre otras, y sólo dos puntos de vista filosóficos que seguramente prevalecerán y ganarán partidarios en un régimen democrático razonablemente justo. Ciertamente, estos dos liberalismos tienen cierta preeminencia histórica, pues fueron las primeras y más importantes doctrinas que afirmaron la democracia constitucional moderna y que desarrollaron ideas que han sido de gran importancia en su justificación y defensa.

que la relación política en un régimen constitucional tiene estas dos características especiales:

Primera: se trata de una relación de personas dentro de la estructura básica de la sociedad, estructura de instituciones básicas en la que entramos sólo por nacimiento y de la que salimos sólo al morir (o así podemos suponerlo convenientemente). Para nosotros, tal parece que nos hemos materializado, por así decirlo, desde la nada, en esta posición y en este mundo social, con todas sus ventajas y desventajas, según nuestra buena o nuestra mala suerte. Digo, de la nada, de ninguna parte, porque no tenemos una identidad anterior, pública o no pública: no hemos venido de ninguna otra parte a este mundo social. La sociedad política es cerrada: llegamos a ser, a existir, dentro de ella, y, por cierto, no podemos entrar ni salir de ella voluntariamente.[4]

Segunda: el poder político es siempre coercitivo, respaldado por la utilización de sanciones por parte del gobierno, pues sólo el gobierno posee la autoridad para utilizar la fuerza en defensa de las leyes. En un régimen constitucional, la característica especial de la relación política consiste en que el poder político es, en última instancia, el poder del público; esto es, el poder de los ciudadanos libres e iguales, en tanto que cuerpo colectivo. Este poder es impuesto normalmente a los ciudadanos, como individuos y como integrantes de asociaciones, algunos de los cuales acaso no acepten las razones ampliamente invocadas para justificar la estructura general de la autoridad política —la Constitución— o, cuando aceptan esa estructura, acaso no consideren justificados muchos de los estatutos aprobados por la legislatura a la que están sujetos.

3. Esto suscita la cuestión de la legitimidad de la estructura general de la autoridad, a la que está íntimamente vinculada la idea de la razón pública (vi). El entorno de esta cuestión es que, como siempre, consideramos a los ciudadanos razonables y racionales, así como libres e iguales, y también consideramos la diversidad de las doctrinas razonables, religiosas, filosóficas y morales que encontramos en las sociedades democráticas como una característica permanente de su cultura pública. Si damos esto por sentado, y considerando el poder político el poder de los ciudadanos en tanto que cuerpo colectivo, preguntamos: ¿cuándo se ejerce apropiadamente ese poder? En otras palabras, ¿a la luz de qué principios e ideales debemos ser capaces

[4] Lo apropiado de esta suposición reside en parte en un hecho que sólo mencionaré aquí de paso: a saber, que el derecho de emigración no convierte en voluntaria la aceptación de la autoridad política en la misma forma en que la libertad de pensamiento y de conciencia vuelve voluntaria la aceptación de la autoridad eclesiástica (vi 3.2). Esto pone de manifiesto otra característica del campo de lo político; una característica que lo distingue de lo asociativo. La inmigración también es un hecho común, del que podemos valemos para obtener una perspectiva clara de la cuestión fundamental de la filosofía política (13.3). Por supuesto, la inmigración es una cuestión importante, y debe discutirse en alguna etapa de las deliberaciones. Un resumen de esto se hace mejor al analizar las relaciones apropiadas entre los pueblos, o la ley de las relaciones entre los pueblos, que no analizo en estas conferencias.

de vernos, como ciudadanos libres e iguales, en el ejercicio de ese poder, si nuestro ejercicio del poder no es justificable para otros ciudadanos, y sin dejar de respetar su razonabilidad y racionalidad?

A esto, el liberalismo político responde: nuestro ejercicio del poder político es plenamente apropiado sólo cuando lo ejercemos en concordancia con una Constitución, cuyos principios esenciales todos los ciudadanos libres e iguales pueden razonablemente suscribir a la luz de principios e ideales aceptables para su razón humana común. Éste es el principio liberal de la legitimidad. A esto se añade que todas las cuestiones que se ventilan en la legislatura concernientes o en alguna forma vinculadas aproximadamente a los elementos esenciales de la Constitución, o a las cuestiones básicas de la justicia, deben dirimirse, en cuanto sea posible, mediante la aplicación de principios e ideales que puedan suscribirse de manera semejante. Sólo una concepción política de la justicia que todos los ciudadanos puedan razonablemente suscribir puede servir de fundamento de la razón pública y de su justificación.[5]

Digamos, por tanto, que en un régimen constitucional existe un dominio especial de lo político identificado mediante las dos características arriba señaladas, entre otras. Lo político es distinto de lo asociativo, lo cual es voluntario en formas en que no lo es lo político; también es distinto de lo personal y de lo familiar, que pertenecen al ámbito de los afectos, también de maneras en que lo político no lo es. (Lo asociativo, lo personal y lo familiar son simplemente tres ejemplos de lo no político; pero podríamos dar otros ejemplos de esto.)

4. Dada la existencia de un régimen constitucional bien ordenado, hay dos puntos centrales en cuanto al liberalismo político. El primero es que las cuestiones acerca de los elementos constitucionales esenciales y en materia de justicia básica pueden resolverse, en lo posible, apelando exclusivamente a los valores políticos. El segundo, también respecto a esas mismas cuestiones fundamentales, es que los valores políticos expresados por sus principios e ideales normalmente tienen suficiente peso para prevalecer sobre todos los demás valores que podrían entrar en conflicto con ellos.

Ahora bien, al sostener estas convicciones implicamos claramente alguna relación entre los valores políticos y los no políticos. Se dice que fuera de la Iglesia no hay salvación y que, por tanto, un régimen constitucional no puede aceptarse, a menos que sea inevitable; a esto debemos darle una respuesta. En vista de lo que hemos asentado en u: 2-3, decimos que esta doctrina no es

Este párrafo puede redactarse más rigurosamente si tal es nuestro deseo. Una manera de hacerlo sería considerar la cuestión de la legitimidad desde el punto de vista de la posición original. Suponemos que las partes conocen los hechos del pluralismo razonable y de la opresión, junto con otra información general pertinente. Luego, intentamos demostrar que los principios de justicia que adoptarían incorporarían en efecto este principio de legitimidad y sólo justificarían las instituciones que consideraran legítimas. Véase, más adelante, vi: 4.4.

razonable: propone utilizar el poder político —un poder en el que participan en pie de igualdad todos los ciudadanos— para reforzar un punto de vista que concierne a los elementos esenciales de la Constitución, punto de vista acerca del cual los ciudadanos, como personas razonables, tienen que diferir sin componendas posibles. Allí donde existe una pluralidad de doctrinas razonables, es irrazonable, o algo peor, querer utilizar las sanciones del poder del Estado para corregir o para castigar a aquellos que no están de acuerdo con nosotros.

Aquí es importante hacer hincapié en que esta réplica no dice, por ejemplo, que la doctrina *extra ecclesia nullam salus* no sea verdadera. Más bien expresa que quienes deseen utilizar el poder político para reforzarla proceden de manera irrazonable (n: 3). Lo cual no significa que estos ciudadanos piensen que es falsa. Una réplica desde el interior de una doctrina comprensiva —la clase de réplica que nos empeñaríamos en evitar en una discusión política— diría que la doctrina en cuestión es una mala interpretación de la naturaleza divina, y por tanto falsa. Sin embargo, como veremos en la § 4, acaso no haya manera de soslayar su falsedad, incluso cuando consideremos los elementos esenciales de la Constitución.

No obstante, un punto básico es que, al decir que no es razonable reafirmar una doctrina, aunque rechacemos esa doctrina como incorrecta, no es necesario que así sea: al contrario, resulta vital para la idea del liberalismo político que con perfecta consistencia sostengamos que sería poco razonable utilizar el poder político para reforzar nuestro propio punto de vista comprensivo, el cual, por supuesto, en lo personal, debemos afirmar como razonable o apegado a la verdad.

5. Por último, llegamos a la pregunta de cómo es posible el liberalismo político, tal como lo he caracterizado. En otras palabras, ¿cómo pueden los valores del especial dominio de lo político —los valores de un subdominio del ámbito de todos los valores— prevalecer normalmente sobre cualesquiera otros valores que pudieran entrar en conflicto con ellos? O bien, ¿cómo podemos afirmar nuestra doctrina comprensiva y al mismo tiempo sostener que no sería razonable utilizar el poder del Estado para que todos la acaten?

La respuesta a esta pregunta, muchos de cuyos aspectos analizaremos de aquí en adelante, tiene dos partes complementarias. La primera expresa que los valores de lo político son valores muy altos y, por tanto, no fácilmente superables: estos valores rigen el marco básico de la vida social —el fundamento mismo de nuestra existencia—[6] y especifican los términos fundamentales de la cooperación política y social. En la justicia como imparcialidad, algunos de estos grandes valores —los valores de la justicia— se expresan mediante los principios de la justicia para la estructura básica: entre ellos,

[6] Esta frase es de J. S. Mili, en *Utilitarianism,* cap. 5, párrafo 25.

los valores de la libertad equitativa en lo político y en lo civil; la igualdad de oportunidades para todos; los valores de la reciprocidad económica; los valores de las bases sociales del mutuo respeto entre los ciudadanos.

Otros grandes valores políticos —los valores de la razón pública— se expresan en las directivas para las indagaciones públicas y en los pasos que se den para que esas indagaciones sean efectivamente libres y públicas, así como de información confiable y razonable. Vimos en n: 4.1 que un acuerdo acerca de una concepción política de la justicia no tendrá ningún efecto sin un acuerdo paralelo acerca de las directrices para la indagación pública y sobre las reglas para evaluar las pruebas. Los valores de la razón pública no sólo incluyen la utilización apropiada de los conceptos fundamentales de juicio, inferencia y evidencia, sino también las virtudes de la razonabilidad y del sentido de la imparcialidad, tal como se manifiestan en el acatamiento de los criterios y procedimientos del conocimiento de sentido común, y en la aceptación de los métodos y de las conclusiones de la ciencia, cuando éstos no son controvertibles. También debemos respetar los preceptos que rigen la discusión política razonable.

Juntos, estos valores expresan, en cuanto al ideal político liberal, que puesto que el poder político constituye el poder coercitivo de los ciudadanos libres e iguales en tanto que cuerpo corporativo, este poder debe ejercerse, cuando están en juego los elementos constitucionales esenciales y las cuestiones básicas de la justicia, sólo de una manera que todos los ciudadanos puedan razonablemente suscribir a la luz de su razón humana común.

6. Por tanto, el liberalismo político intenta presentar una explicación de estos valores como ló^ de un dominio especial —el dominio político— y, por ende, como un punto de vista no impuesto. Se deja al criterio de los ciudadanos individualmente —como parte de la libertad de conciencia— resolver cómo se relacionan, en opinión de cada cual, los valores del dominio político con otros valores de su particular doctrina comprensiva. Porque siempre suponemos que los ciudadanos tienen dos puntos de vista: uno comprensivo, doctrinario, y otro político; y que su punto de vista general puede dividirse en dos partes, apropiadamente relacionadas una con la otra. Esperamos que al hacer esto podamos fundamentar en la práctica política los elementos constitucionales esenciales y las instituciones básicas de la justicia exclusivamente en esos valores políticos y teniendo en cuenta que esos valores son la base de la razón pública y de su justificación.

Pero, para sostener esto, necesitamos la segunda parte complementaria de la respuesta a la pregunta de cómo es posible el liberalismo político. Esta segunda parte expresa que la historia de las religiones y de la filosofía nos enseña que existen muchas maneras razonables en que se puede entender el más vasto dominio de los valores, para que sea congruente con los valores apropiados del dominio especial de lo político, para que los apoye o por lo

menos no entre en conflicto con este dominio especial, especificado por una concepción política de la justicia. La historia nos habla de una pluralidad de doctrinas comprensivas no irrazonables. Esto hace posible el surgimiento de un consenso traslapado, lo cual reduce el conflicto entre los valores políticos y los valores de otra índole.

§ 2. La cuestión de la estabilidad

1. La justicia como imparcialidad se representa mejor en dos etapas (i: 3.6)7 En la primera etapa se elabora como una concepción política (pero también, por supuesto, moral) para la estructura básica de la sociedad. Sólo después de haber hecho esto y de tener provisionalmente a la mano sus principios y sus ideales de justicia, nos ocuparemos, en la segunda etapa, del problema de si la justicia como imparcialidad es suficientemente estable. A menos que sea así, no constituirá una concepción política de la justicia satisfactoria, y deberemos revisarla en alguna forma.

La estabilidad implica dos cuestiones: la primera se refiere a si las personas que se desarrollan entre instituciones justas (tal como las define la concepción política) adquieren normalmente un sentido apropiado de la justicia para que generalmente acaten esas instituciones y cumplan con su cometido. La segunda cuestión es si, en vista de los hechos generales que caracterizan a una cultura pública democrática, y en particular del hecho del pluralismo razonable, la concepción política puede ser el foco de un consenso traslapado. Mi convicción es que este consenso consiste en doctrinas comprensivas razonables, consenso que seguramente prevalecerá y ganará, al paso del tiempo, partidarios dentro de una estructura básica justa (tal como la define la concepción política).

Cada cuestión sobre la estabilidad tiene una respuesta separada. A la primera se contesta aplicando la psicología moral (n: *i),* según la cual los ciudadanos, en una sociedad bien ordenada, adquieren un sentido de la justicia normal y suficiente, de manera que cumplen con los acuerdos justos a que lleguen. A la segunda se contesta con la idea de un consenso traslapado y

[7] Estas dos etapas corresponden a las dos partes del argumento a partir de la posición original para los dos principios de justicia en mi *Teoría de la justicia.* En la primera parte, las partes seleccionan principios sin tomar en cuenta los efectos de las psicologías especiales, mientras que en la segunda parte preguntan si una sociedad bien ordenada según los principios de la primera parte serían estables; esto es, si generarán en sus integrantes un sentido de la justicia suficientemente fuerte para contrarrestar las tendencias hacia la injusticia. Véanse los capítulos VIII-XI. El argumento en favor de los principios de justicia no estará completo hasta que los principios seleccionados en la primera parte se muestren, en la segunda, como suficientemente estables; y cómo hacer esto se sigue explicando en la siguiente y hasta la última sección, § 86. *Cfr.* las pp. 144, 530 y ss.

resolviendo las diversas dificultades que se susciten en relación con este consenso (§§ 4-7).

Aunque el problema de la estabilidad ha estado en nuestras mentes desde el principio de esta exposición, la discusión explícita de él empieza sólo en la segunda etapa, puesto que los principios de la justicia para la estructura básica aún no están en nuestra disposición hasta entonces. Su contenido no se ve afectado de ninguna manera por las particulares doctrinas comprensivas que existen en la sociedad. Esto es así porque, en la primera etapa, la justicia como imparcialidad obtiene del conocimiento de los ciudadanos determinadas concepciones del bien y actúa a partir de las concepciones políticas de la sociedad y de la persona que se requieren para aplicar los ideales y principios de la razón práctica. Por tanto, aunque una concepción política de la justicia se enmarca en el hecho de un pluralismo razonable, no es política en el mal sentido: es decir, su forma y contenido no se ven afectados por el equilibrio existente del poder político entre las doctrinas comprensivas. Ni sus principios entran en componendas entre las doctrinas comprensivas más dominantes.

2. Para aclarar la idea de la estabilidad, distingamos dos maneras en que una concepción política puede relacionarse con la estabilidad.[8] En una de estas maneras, consideramos la estabilidad como una característica puramente práctica: si una concepción fracasa en su estabilidad, resulta inútil tratar de realizarla. Acaso pensemos que hay en esto dos tareas: una de ellas consiste en elaborar y aplicar una concepción política que nos parezca firme, o razonable, por lo menos en nuestra opinión: la otra consiste en descubrir métodos para hacer que quienes la rechazan lleguen a aceptarla o, si no podemos lograrlo, actuar en concordancia con ella, aunque sea necesario recurrir a sanciones penales mediante la intervención del poder estatal. En la medida en que puedan encontrarse medios de persuasión y para aplicar esta concepción política, se considerará estable.

Pero, en tanto que concepción liberal, la justicia como imparcialidad considera la estabilidad de manera diferente. Encontrar una concepción estable no es sólo cuestión de soslayar su inutilidad; lo que cuenta, más bien, es la clase de estabilidad, la naturaleza de las fuerzas que la consolidan. Para responder a la primera pregunta sobre la estabilidad que hemos planteado más arriba, intentaremos demostrar que, dadas ciertas suposiciones que especifican una psicología humana razonable y las condiciones normales de la vida humana, quienes se desarrollan en un medio de instituciones básicas justas adquieren un sentido de la justicia y un acatamiento razonado a esas instituciones suficientes para volverlas estables. Dicho de otra manera, el sentido de justicia de los ciudadanos, dados sus rasgos de carácter y sus intereses, tal como se han formado al vivir en circunstancias de una estructura básica

[8] En este, y en los siguientes párrafos, estoy en deuda con Scanlon, por sus discusiones, que tanto me ayudaron a redactarlos.

justa, es suficientemente fuerte para resistir a las tendencias normales de la injusticia. De esta manera, los ciudadanos actúan de buen grado para darse justicia unos a otros en el tiempo. La estabilidad se consolida mediante la suficiente motivación de la clase apropiada adquirida en instituciones justas.[9]

Para contestar a la segunda pregunta, de si, dado el hecho de un pluralismo razonable, la justicia como imparcialidad puede ser el foco de un consenso traslapado, tenemos que discutir, no sólo la idea de tal consenso y las dificultades a las que da lugar, sino también señalar cómo, con la misma psicología moral razonable, aplicada en la respuesta a la primera pregunta, la justicia como imparcialidad puede asumir ese papel efectivamente.

3. La clase de estabilidad necesaria para la justicia como imparcialidad se fundamenta, por tanto, en que es un punto de vista político liberal, que apunta a que lo acepten todos los ciudadanos razonables y racionales, así como libres e iguales, punto de vista dirigido a su razón pública. Más arriba, en la § 1.2, vimos cómo se conecta esta característica del liberalismo con la característica del poder político en un régimen constitucional; a saber, que es el poder de ciudadanos iguales en tanto que cuerpo colectivo. Si la justicia como imparcialidad no se designara expresamente para ganar el apoyo razonado de ciudadanos que profesan doctrinas comprensivas razonables aunque conflictivas —siendo la existencia de tales doctrinas conflictivas una característica de la clase de cultura pública que la concepción política misma alienta—, tal justicia no sería liberal.

El punto importante, por consiguiente, es que el problema de la estabilidad no estriba en hacer que compartan una concepción quienes la rechazan, ni en actuar en concordancia con esa doctrina mediante sanciones aplicables en caso necesario, como si esta tarea consistiera en encontrar maneras de imponer esa concepción una vez que estuviésemos convencidos de que es sólida. Más bien, hay que decir que la justicia como imparcialidad no es razonable, en primer lugar, a menos que pueda ganarse el apoyo apelando a la razón de cada ciudadano, como se explicó, dentro de su propio marco.[10] Sólo así constituirá una explicación de la legitimidad de la autoridad política, en oposición a una explicación de cómo quienes tienen el poder político pueden justificarse a sí mismos, y no ante los ciudadanos en general, en el sentido de que están actuando apropiadamente.[11] Una concepción de la legi-

[9] Cómo sucede esto, lo he tratado en mi *Teoría de la justicia,* especialmente en el capítulo vm. Espero que esa explicación baste, para nuestros propósitos en esta parte de la obra, para transmitir la idea principal.

[10] La fuerza de la frase "dentro de su propio marco", tal como se utiliza en el texto, se expresa mediante las dos partes del argumento a partir de la posición original, como se establece en la nota 7. Ambas partes se efectúan dentro del mismo marco y se someten a las mismas condiciones incluidas en la posición original como recurso de representación.

[11] En lo que respecta a esta distinción, véase Thomas Nagel, *Equality and Partiality ¡Igualdad y parcialidad]* (Nueva York, Oxford University Press, 1991), capítulo 3, p. 23.

timidad política apunta hacia una base pública de justificación y apela a la razón pública y, por tanto, a los ciudadanos libres e iguales, considerados razonables y racionales.

§ 3. TRES CARACTERÍSTICAS DE UN CONSENSO TRASLAPADO

1. Antes de empezar esta exposición, recordaré al lector dos puntos importantes acerca de la idea de un consenso traslapado. El primero es que buscamos un consenso de doctrinas comprensivas razonables (en oposición al de doctrinas irrazonables o irracionales). El hecho decisivo no es el del pluralismo como tal, sino el del pluralismo razonable (i: 6.2). El liberalismo político ve esta diversidad, como lo he expresado, como el resultado a largo plazo de los poderes de la razón humana dentro de un marco durable de instituciones libres. El hecho del pluralismo razonable no es una condición desafortunada en la vida humana, como podríamos considerar al pluralismo en sí, pues éste permite doctrinas que son, no sólo irracionales, sino insensatas y agresivas. Al modelar una concepción política de la justicia de manera que pueda ganarse un consenso traslapado, no la estamos sometiendo a alguna sinrazón existente, sino adaptándola y sometiéndola al hecho del pluralismo razonable, que es en sí mismo el resultado del libre ejercicio de la razón humana libre en condiciones de libertad.

En cuanto al segundo punto importante del consenso traslapado, recuerdo al lector que, al final de 1:1.3-4, dije que en una democracia constitucional la concepción pública de la justicia debiera presentarse, hasta donde esto es posible, como independiente de las doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales. Esto significa que la justicia como imparcialidad debe entenderse en la primera etapa de su exposición como un punto de vista libre que expresa una concepción política de la justicia. No suministra una doctrina específica, metafísica o epistemológica más allá de lo que esté implicado en la concepción política misma. Como hemos apuntado en 1: 2.2, la concepción política es un módulo, una parte constituyente esencial, que de diversas maneras puede caber en varias doctrinas comprensivas razonables de las que puede obtener su apoyo, doctrinas que son durables en la sociedad regulada por dicha concepción política.

2. Existen por lo menos cuatro posibles objeciones en contra de la idea de la unidad social fundada en un consenso traslapado basado en una concepción política de la justicia. Empezaré a analizar la que acaso sea la más obvia; a saber, que el consenso traslapado es un mero *modus vivendi.*

Para fijar bien nuestras ideas, utilizaré un caso modelo del consenso traslapado para indicar su significado preciso; y volveré de tiempo en tiempo a ocuparme de este ejemplo. Contiene tres puntos de vista: uno de ellos afir-

ma la concepción política porque su doctrina religiosa y su explicación de la fe libremente profesada[12] conducen a un principio de tolerancia y minan las libertades fundamentales de un régimen constitucional; mientras que el segundo punto de vista afirma la concepción política sobre la base de una doctrina comprensiva, moral y liberal, como la de Kant o la de Mili. Sin embargo, el tercer punto de vista no está sistemáticamente unificado: además de los valores políticos formulados por una libre concepción política de la justicia, incluye una vasta familia de valores no políticos. Es éste un punto de vista pluralista, podemos decir, ya que cada subparte de esta familia tiene su propia explicación basada en ideas obtenidas de ella, dejando que todos los valores se equilibren uno al otro, ya sea en grupos o singularmente, en determinadas clases de casos.

En este caso modelo, supondremos que la doctrina religiosa y los liberalismos de Kant y de Mili son generales y comprensivos. El tercer punto de vista es sólo parcialmente comprensivo, pero sostiene, como parte del liberalismo político, que en circunstancias razonablemente favorables que hagan posible la democracia los valores políticos prevalecen normalmente sobre cualesquiera valores no políticos que entren en conflicto con los valores políticos. Los dos puntos de vista anteriores coinciden con el tercero a este respecto, y así todos los puntos de vista redundan más o menos en los mismos juicios de índole política y se traslapan en la concepción política.

3. Para empezar a resolver la objeción, diremos: algunos pensarán que, aunque un consenso traslapado fuera lo suficientemente estable, la idea de la unidad política basada en un consenso traslapado debe rechazarse, pues abandona la esperanza de llegar a una comunidad política, además de establecer, en cambio, un entendimiento público que en el fondo sólo constituirá un simple *modus vivendi.* A esta objeción respondemos diciendo que la esperanza de crear una comunidad política debe abandonarse, en efecto, si por tal comunidad entendemos una sociedad política unida al profesar todos sus integrantes la misma doctrina comprensiva. Esta posibilidad la excluye el hecho del pluralismo razonable, junto con el rechazo de la utilización opre-

[12] Esta idea está ilustrada en varias aseveraciones de Locke en *A Letter Concerning Toleration ¡Carta sobre la tolerancia]* (1690). Dice, entre otras cosas, lo siguiente: *1)* Dios no ha dado a ningún hombre autoridad sobre otro (p. 129); *2)* ningún hombre puede abandonar el cuidado de su propia salvación para confiarla a otro (pp. 129, 139 y 154); *3)* el entendimiento no puede ser compelido por la fuerza a adoptar creencias (p. 129); *4)* el cuidado de las almas de los hombres no está confiado a los magistrados, pues tal cosa determinaría la fe según el lugar en que hubiésemos nacido (p. 130); *5)* una Iglesia es una sociedad a la que se pertenece voluntariamente, y ningún hombre está vinculado necesariamente a ninguna Iglesia particular, por lo que puede dejar de pertenecer a ella tan libremente como cuando formó parte de ella (p. 131); *6)* la excomunión no afecta las relaciones civiles (p. 134); *7)* sólo la fe y la sinceridad interior obtienen nuestra salvación y la aceptación con Dios (p. 143). (Las páginas a que nos referimos son las de la edición de J. W. Gough, en *Two Treatises of Government with A Letter on Toleration* (Oxford, Basil Blackwell, 1956). Otros escritores que se han ocupado de la tolerancia también nos servirían de ejemplos.)

siva del poder del Estado para sofocarlo.[13] La cuestión sustantiva se refiere a las características importantes de tal consenso, y a cómo afectan estas características la concordia social y la calidad moral de la vida pública. Ahora me ocuparé de explicar por qué un consenso traslapado no es un simple *modus vivendi.*

Una utilización típica de la expresión *modus vivendi* es para caracterizar un tratado entre dos Estados cuyos objetivos e intereses entran en pugna. Al negociar un tratado, cada Estado actuaría con sabiduría y prudencia si se asegurara de que el acuerdo propuesto representa un punto de equilibrio: es decir, si se cerciorara de que los términos y condiciones del tratado se redactan de tal manera que sea del conocimiento público que no existe ventaja para ninguna de las partes al violar este tratado. Por tanto, el tratado será suscrito porque cada una de las partes lo considera favorable a sus intereses nacionales, incluso el interés en que se afirme su reputación de cumplir con los tratados. Pero, en general, ambos Estados están dispuestos a alcanzar sus propias metas a expensas del otro, y si cambian las circunstancias, los Estados también pueden cambiar de parecer. Este entorno pone de manifiesto la manera en que tal tratado constituye simplemente un *modus vivendi.* Se presenta un entorno semejante al anterior cuando pensamos en un consenso social fundamentado en intereses particulares o exclusivos de un grupo, o en el resultado del forcejeo político: así, la unidad social es sólo aparente, y su estabilidad resulta contingente, dependiente de las circunstancias que la rodean, tal como no desear que se disloque la oportuna convergencia de intereses.

4. Que un consenso traslapado es muy diferente de un *modus vivendi* resulta claro si examinamos^ nuestro caso modelo. Observemos dos aspectos de

[13] Obsérvese que lo que es impracticable no son todos los valores de la sociedad (recordemos que una comunidad se entiende como una asociación cuya unidad se funda en una concepción del bien de largo alcance), pero que esto se aplica sólo a una comunidad política y a sus valores. La justicia como imparcialidad supone, como otros puntos de vista liberales, que los valores de la comunidad no sólo son esenciales, sino realizables; primero, en las diversas asociaciones que viven dentro del marco de la estructura básica, y segundo, en aquellas asociaciones que se extienden a través de las fronteras de las sociedades políticas, tales como las sociedades religiosas y las científicas. El liberalismo rechaza que la sociedad política sea una comunidad, porque, entre otras cosas, una comunidad nos conduce a la negación sistemática de las libertades básicas, y puede permitir la utilización opresiva (legal) del monopolio del gobierno en cuanto a la fuerza. Por supuesto, en la sociedad bien ordenada, donde se considera la justicia en tanto que imparcialidad, los ciudadanos tienen un objetivo común, que goza de la más alta prioridad: a saber, el objetivo de asegurar que las instituciones sociales y políticas sean justas, y el impartir la justicia a todas las personas, en general, en cuanto a lo que necesitan los ciudadanos y desean para todos. Entonces, no es verdad que en el punto de vista liberal los ciudadanos no tengan objetivos comunes fundamentales (v: 7). Tampoco es verdad que el objetivo de la justicia política no sea parte importante de su identidad no institucional o moral (como hemos analizado en i: 5.2). Pero este objetivo común de justicia política no debe confundirse con (lo que yo he llamado) "una concepción del bien". En cuanto a un análisis de este último punto, véase Amy Gutmann, "Communitarian Critics of Liberalism", en *Philosophy and Publics Affairs* 14 (verano de 1985), p. 311, nota.

ese ejemplo: primero, el objeto del consenso, la concepción política de la justicia, es en sí mismo una concepción moral. Segundo: se afirma sobre fundamentos morales; es decir, se incluyen concepciones de la sociedad y de los ciudadanos como personas, así como principios de justicia, y una explicación que toma en cuenta las virtudes políticas en las que esos principios están encarnados en el carácter humano y se expresan en la vida pública. Por tanto, un consenso traslapado no es meramente un consenso para aceptar ciertas autoridades, ni para cumplir con ciertos convenios institucionales, fundado en la convergencia de intereses particulares o exclusivos de algún grupo. Todos los que se adhieren a la concepción política empiezan a elaborar su consenso a partir de su propio punto de vista comprensivo, y se valen de elementos de los fundamentos religiosos, filosóficos y morales que les da ese punto de vista. El hecho de que la gente se adhiera a la misma concepción política basada en esos principios no convierte su adhesión en algo menos religioso, menos filosófico o menos moral, según sea el caso, puesto que los fundamentos sinceramente profesados determinan la naturaleza de su afirmación.

Los anteriores dos aspectos de un consenso traslapado —el objeto moral y los fundamentos morales— se conectan con un tercer aspecto: el de la estabilidad. Esto significa que quienes se adhieren a los diversos puntos de vista que sostienen la concepción política no le quitarán su apoyo si la fuerza relativa de su punto de vista, en la sociedad, va en aumento y se vuelve dominante con el tiempo. En tanto que los tres puntos de vista sean afirmados sin revisión, la concepción política seguirá teniendo apoyo, independientemente de los cambios en la distribución del poder político. Cada punto de vista apoya la concepción política por sí misma, o por sus propios méritos. La prueba para ello es si el consenso es estable respecto a los cambios que se den en la distribución del poder entre los puntos de vista. Esta característica de la estabilidad pone de manifiesto un contraste fundamental entre un consenso traslapado y un *modus vivendi,* cuya estabilidad depende, en efecto, de los acontecimientos circunstanciales y del equilibrio de las fuerzas relativas.

Esto resulta muy claro si cambiamos nuestro ejemplo e incluimos los puntos de vista de católicos y protestantes en el siglo xvi. En aquel tiempo no existía un consenso traslapado sobre el principio de la tolerancia. Ambas fes sostenían que era deber del gobernante defender la verdadera religión y reprimir la propagación de la herejía y de las "doctrinas falsas".[14] En tal caso,

[14] Véase J. W. Alien, *A History of Political Thought in the Sixteenth Centuty [Historia del pensamiento político en el siglo xvi]* (Londres, Methuen, 1941), Primera Parte, capítulo 5, Segunda Parte, capítulo 9, Tercera Parte, capítulos 4, 6 y 8; y Quentin Skinner, *The Foundations ofModern Political Thought [Los fundamentos del pensamiento político moderno]* (Cambridge, Cambridge University Press, 1978), vol. u, especialmente la Tercera Parte.

la aceptación del principio de la tolerancia habría sido, en realidad, un mero *modus vivendi,* pues, si alguna de estas fes llegaba a ser dominante, el principio de la tolerancia ya no se acataría. Falta en esto la estabilidad respecto a la distribución del poder. Los puntos de vista como los que sostenían católicos y protestantes en el siglo xvi son ahora los de una pequeña minoría, y seguirán prevaleciendo en esa minoría, y en tanto que así sean, no afectarán la calidad moral de la vida pública ni la base de la concordia social. Pues la mayoría de la sociedad confía en que la distribución del poder se arreglará y será ampliamente compartida por los puntos de vista que intervengan en el consenso que afirma la concepción política de la justicia por sí misma. Pero, en caso de que cambiara esta situación, la calidad moral de la vida política también cambiaría de maneras obvias que no necesitamos comentar.

5. En conclusión, comentaré ahora brevemente lo que podemos llamar "la profundidad y la amplitud de un consenso traslapado" y la especificidad de su foco de perspectiva; esto es, nos preguntamos: ¿cuan profundamente llega el consenso a las doctrinas comprensivas de los ciudadanos? ¿Cuan amplias son las instituciones a las que se aplica este consenso? Y ¿cuan específica es la concepción en la que nos ponemos de acuerdo?

La explicación que hemos dado más arriba dice que el consenso llega hasta las ideas fundamentales dentro de las cuales la justicia como imparcialidad se elabora y aplica. Supone un acuerdo lo suficientemente profundo para abarcar ideas como las de la sociedad vista como un sistema justo de cooperación y ciudadanos considerados personas razonables y racionales, además de libres e iguales. En cuanto a su amplitud, abarca los principios y los valores de la concepción política (en este caso, los de la justicia como imparcialidad) y se aplica a la estructura básica en su conjunto. Este grado de profundidad, de amplitud y de especificidad nos ayuda a fijar nuestras ideas y deja en pie ante nosotros la cuestión principal: si es congruente con suposiciones realistas y plausibles, ¿cuál es la más profunda y la más amplia y factible concepción de la justicia política?

Existen, por supuesto, otras posibilidades. No he supuesto que un consenso traslapado acerca de una concepción política sea necesario para ciertas clases de unidad y estabilidad social. En cambio, he dicho, más bien, que sin otras condiciones este consenso basta para la mayoría de las bases razonables de la unidad social a que podemos llegar (i: 8.1). Sin embargo, como ha sugerido Baier, un consenso menos profundo sobre los principios y las reglas de una constitución política viable puede bastar para propósitos menos exigentes y acaso resulte más fácil de obtener. Este autor piensa que en realidad en los Estados Unidos hemos logrado algo parecido a esto. Así pues, en vez de suponer que el consenso llega hasta una concepción política que abarque principios para toda la estructura básica, un consenso puede abarcar únicamente ciertos principios políticos de procedimiento para la

Constitución.[15] Volveré a ocuparme de estos asuntos en las §§ 6 y 7, cuando hablemos de los pasos que hay que dar desde el "consenso constitucional", como lo he llamado, hasta el consenso traslapado propiamente dicho.

§ 4. UN CONSENSO TRASLAPADO NI INDIFERENTE NI ESCÉPTICO

1. Me ocuparé ahora de una segunda objeción a la idea de un consenso traslapado basado en una concepción política de la justicia; a saber, que el sos-layamiento de las doctrinas generales y comprensivas implica indiferencia o escepticismo en cuanto a si una concepción política de la justicia puede ser verdadera, en oposición a lo razonable en el sentido constructivista. Acaso este soslayamiento, este evitar las doctrinas generales, parezca obligar a pensar en que tal concepción pudiera parecemos la más razonable, aunque se sepa que no se apega a la verdad, como si la verdad estuviera más allá de nuestro objetivo. Repliquemos que sería desastroso para la idea de una concepción política de la justicia verla como indiferente, o escéptica, hacia la verdad, mucho más que en conflicto con ella. Tal escepticismo o tal indiferencia pondría a la filosofía política en oposición con numerosas doctrinas comprensivas, y así haría fracasar desde el principio sus objetivos de lograr un consenso traslapado.

Hasta donde esto es posible, tratamos de no afirmar ni negar cualquier punto de vista comprensivo particular en lo religioso, filosófico y moral, o su teoría de la verdad asociada y su escala de valores. Como suponemos que cada ciudadano profesa alguno de esos puntos de vista, esperamos crear la posibilidad de que todos acepten la concepción política como verdadera o razonable desde el punto de vista de su propia convicción comprensiva, cualquiera que sea ésta. Por tanto, bien entendida, una concepción política de la justicia no necesita ser más indiferente, por ejemplo, a la verdad filosófica y moral, así como el principio de tolerancia, bien entendido, no necesita ser indiferente a la verdad religiosa. Como buscamos una base de justificación pública en que estemos de acuerdo en asuntos de justicia, y como no podemos razonablemente esperar llegar a un acuerdo político acerca de esas cuestiones controvertidas, recurrimos a las ideas fundamentales que al parecer compartimos en nuestra cultura política. A partir de estas ideas fundamentales intentamos elaborar y aplicar una concepción política de la justicia congruente con nuestras convicciones examinadas tras cuidadosa reflexión.

[15] Estos puntos los demuestra Kurt Baier en una valiosa discusión del tema: "Justice and the Aims of Political Philosophy" ["La justicia y los objetivos de la filosofía política"], en *Ethícs* 99 (julio de 1989), pp. 771-790. Su idea de un consenso sobre los principios constitucionales (que en su opinión tenemos en gran medida), y no sobre una concepción de la justicia, se encuentra en la p. 775 y ss.

Hecho esto, los ciudadanos pueden, dentro de sus doctrinas comprensivas, considerar la concepción política de la justicia tan verdadera, o razonable, como lo permitan cualesquiera puntos de vista que sostengan.

2. A algunos acaso no les satisfaga esta tesis; podrían replicar que, a pesar de estas protestas, una concepción política de la justicia debe expresar indiferencia o escepticismo. De otra manera, no dejaría a un lado las cuestiones religiosas, filosóficas y morales fundamentales porque son difíciles de dirimir en lo político, o podrían resultar intratables en este ámbito. Podríamos decir que ciertas verdades se refieren a cosas tan importantes que hay que luchar con las diferencias acerca de ellas, aunque esto signifique lanzarnos a la guerra civil. A esto replicamos que, en primer lugar, esas cuestiones no se borran de la agenda política, por así decirlo, únicamente por ser fuentes de conflicto. En vez de ello, recurrimos a una concepción política de la justicia para distinguir entre aquellas cuestiones que pueden razonablemente borrarse de la agenda política y aquellas que no es posible borrar de ella. Algunos temas que aún formen parte de la agenda serán motivo de controversia, por lo menos en algún grado; esto es normal en todo asunto político.

Aclaremos: desde la posición de una concepción política de la justicia, supongamos que podemos dar por sentada, en pie de igualdad, la libertad de conciencia, que saca de la agenda política las verdades religiosas, y las libertades políticas y civiles, también en pie de igualdad, que al proscribir la servidumbre y la esclavitud posibilitan que se quiten de la agenda política esas instituciones.[16] Pero resulta inevitable que todavía queden por venti-

[16] Expliquemos: cuando se quitan ciertos temas de la agenda política, ya no se consideran temas apropiados para la decisión política de la mayoría o de otras votaciones pluralistas. Por ejemplo, en cuanto a la libertad de conciencia en pie de igualdad, y al rechazo de la servidumbre y de la esclavitud, esto significa que las libertades básicas igualitarias en la Constitución que abarcan todas estas materias se consideran razonablemente fijas, correctamente resueltas de una vez por todas. Son parte de la Carta de un régimen constitucional, y no un tema apropiado para proseguir el debate público y la propuesta de leyes, como si pudieran cambiarse, en una u otra forma, por la mayoría reglamentaria. Además, los partidos políticos bien establecidos reconocen también estas materias como definitivamente resueltas. Véase Stephen Holmes, "Gag Rules or the Politics of Omission", en *Constitutional Democracy,* editado por J. Elster y R. Slagstad (Cambridge, Cambridge University Press, 1987).

Por supuesto, que ciertas materias se quiten razonablemente de la agenda política no significa que una concepción política de la justicia no debería proporcionar los fundamentos y las razones por los que deba hacerse esto. Ciertamente, como lo he expuesto más arriba, una concepción política debería hacer precisamente esto. Pero, normalmente, la más plena discusión de estas cuestiones entre las diversas doctrinas políticas y sus raíces en las doctrinas comprensivas forma parte de la cultura del trasfondo (i: 2.3).

Por último, cuando decimos que ciertos temas se quitan de la agenda política de una vez por todas, algunos pueden objetar que podemos estar en un error, como lo hemos visto en el pasado a propósito de la tolerancia y de la esclavitud. Cierto es que en esto nos habíamos equivocado, pero, ¿alguien niega por esa razón que el principio de la tolerancia puede estar en el error, o que fue un error haber abolido la esclavitud? ¿Quién piensa seriamente así? ¿Existe realmente algún riesgo de equivocarse en esto? Y seguramente no queremos decir que quitamos ciertos

larse cuestiones controvertibles; por ejemplo: ¿cómo, exactamente, hemos de fijar las fronteras de las libertades básicas cuando entran en conflicto? (¿en dónde erigir "la pared entre la Iglesia y el Estado"?); ¿cómo interpretar los requisitos de la justicia distributiva, aunque haya un acuerdo considerable sobre los principios generales para la estructura básica? Y, por último, habrá cuestiones de política, como la utilización de las armas nucleares. Estas cuestiones no pueden quitarse de la agenda política. Pero al soslayar las doctrinas comprensivas intentamos ir más allá de las más profundas controversias religiosas y filosóficas, de tal manera que podamos disponer de alguna esperanza de encontrar un fundamento para un consenso traslapado estable.

3. Sin embargo, al suscribir una concepción política de la justicia, quizá debamos afirmar, con el tiempo, al menos ciertos aspectos de nuestra propia doctrina comprensiva, religiosa o filosófica (no necesariamente del todo comprensiva).[17] Esto ocurrirá cuando alguien insista, por ejemplo, en que ciertas cuestiones son tan fundamentales que resolverlas correctamente justifica llegar hasta la guerra civil. Podría argüirse que la salvación religiosa de quienes profesan determinada religión, o hasta la salvación de todo un pueblo, depende de resolver estas cuestiones. En este punto no nos queda más remedio que rechazar esta tesis religiosa, o dar por rechazada esta idea, y por tanto, sostener nuestra posición de soslayar lo que esperábamos quitar de la agenda política.

Para considerar esta posibilidad, imaginemos a los creyentes racionalistas que arguyen que estas creencias están abiertas a la discusión y pueden establecerse mediante la razón (por extraño que parezca este punto de vista).[18] En este caso, tales creyentes simplemente niegan la posibilidad de lo que hemos llamado "el hecho del pluralismo razonable". Así pues, decimos que los creyentes racionalistas están en un error al negar este hecho; pero no es necesario que digamos que sus creencias son erróneas, ya que negar que las creencias religiosas puedan establecerse plena y públicamente por la razón no es

temas de la agenda política sólo por el momento. O que las reservamos para las siguientes elecciones. O para la siguiente generación. ¿Por qué no es "de una vez por todas" la mejor manera de expresar esto? Al utilizar esta frase, los ciudadanos se expresan unos a otros un firme compromiso acerca de su común situación. Manifiestan así cierto ideal de la ciudadanía democrática.

[17] Como ya dije en i: 2, una doctrina es plenamente comprensiva si abarca todos los valores y virtudes reconocidos dentro de un sistema precisamente articulado; mientras que una doctrina es sólo parcialmente comprensiva cuando abarca cierto número de valores y virtudes no políticos y está más bien flojamente articulada. Este alcance limitado y esta laxitud se vuelven importantes respecto de la estabilidad, como lo exponemos en la § 6, más adelante.

[8] La idea de los creyentes en el racionalismo está adaptada del análisis que hace Joshua Cohén en "Moral Pluraiism and Political Consensus". Mi réplica es similar a la suya, tal como yo la entiendo. Cohén también expone el caso de los creyentes no racionalistas, quienes no basan su fe en el apoyo de la razón, pero que afirman que, puesto que sus creencias son las verdaderas, el poder del Estado es utilizado apropiadamente para reforzarlas. A este argumento se replica en u: 3.3.

lo mismo que decir que no son verdaderas. Por supuesto, nosotros no creemos en la doctrina que afirman aquí esos creyentes, y así lo demostramos con nuestros actos. Aunque no sostengamos, por ejemplo, alguna forma de la doctrina de la libertad para toda fe religiosa, que afirma la libertad de conciencia en pie de igualdad para todos, nuestras acciones implicarán que creemos que la preocupación por la salvación no exige nada incompatible con esa libertad de creencias. Sin embargo, no recurrimos a nada más de nuestro punto de vista comprensivo que lo que creemos necesario o útil para lograr el objetivo político del consenso.

4. La razón para esta restricción es que respetemos, hasta donde nos sea posible, los límites de la razón pública (que analizaremos en la conferencia vi). Supongamos que al respetar estos límites logramos un consenso traslapado sobre una concepción de la justicia política. Este consenso será, por lo menos momentáneamente, razonable. Algunos insistirán en que lograr este acuerdo reflexivo basta para considerar verdadera esa concepción, o, en todo caso, muy probablemente verdadera. Pero nos abstendremos de dar este paso; no es necesario, y podría interferir con el objetivo práctico de encontrar una base pública en que estemos de acuerdo para justificar el consenso. Para muchos la verdad, o las ideas bien cimentadas en lo religioso o en lo me tafísico, va más allá de lo razonable. La idea de un consenso traslapado deja que este paso lo den algunos ciudadanos individualmente en concordancia con sus propios puntos de vista comprensivos.[19]

Si la justicia como imparcialidad posibilitara un consenso traslapado, completaría y extendería el movimiento intelectual que se inició hace tres siglos con la aceptación gradual del principio de tolerancia y desembocó en el Estado no confesional y en la libertad de conciencia en pie de igualdad. Esta extensión es necesaria para llegar a un acuerdo sobre una concepción política de la justicia dadas las circunstancias históricas y sociales de una sociedad democrática. Aplicar los principios de la tolerancia a la filosofía misma es dejar que los ciudadanos mismos resuelvan las cuestiones de la religión, de la filosofía y de la moral en concordancia con los puntos de vista que ellos profesan libremente.

[19] Recordaré aquí otro hecho importante, que expuse en m: 8 3: a saber, que si cualquiera de las doctrinas comprensivas razonables que intervienen en el consenso traslapado existente es la verdadera, entonces la concepción política misma es la verdadera, o una aproximación a la verdadera, en el sentido de que la apoya una doctrina verdadera. La verdad de cualquier doctrina garantiza que todas las doctrinas originan la correcta concepción de la justicia política, aunque no sean las correctas por las razones correctas que da una doctrina verdadera. Así pues, como hemos dicho, cuando los ciudadanos difieren en parecer, no todos pueden estar en lo correcto; pero, en caso de que una de sus doctrinas fuese la verdadera, todos los ciudadanos estarían en lo correcto, en términos políticos.

§ 5. UNA CONCEPCIÓN POLÍTICA NO NECESITA SER COMPRENSIVA

1. Una posible tercera objeción es la siguiente: aun si aceptamos que un consenso traslapado no es un *modus vivendi,* tal como lo he definido, algunos podrían decir que una concepción política viable debe ser general y comprensiva. Sin tener a la mano una doctrina de esta índole, no hay manera de arreglar los muchos conflictos de justicia que surgen en la vida pública. Cuanto más profundos sean los fundamentos conceptuales y filosóficos de esos conflictos —prosigue la objeción—, tanto más general y comprensivo será el nivel de la reflexión filosófica si hemos de sacar a la luz sus raíces y si hemos de llegar a un ordenamiento apropiado. La objeción concluye diciendo que es inútil intentar que sea viable una concepción política de la justicia expresamente para la estructura básica aparte de cualquier doctrina comprensiva. Como acabamos de ver, es posible que tengamos que referirnos, por lo menos en alguna forma, a tal punto de vista.[20]

Esta objeción es perfectamente natural, por cuanto nos incita a preguntar: ¿de qué otra manera podrían dirimirse estas exigencias conflictivas? Sin embargo, parte de la respuesta correcta se encuentra en el tercer punto de vista de nuestro caso modelo. Dijimos que este punto de vista es pluralista y no unificado de manera sistemática: además de los valores políticos formulados por una concepción política de la justicia libremente aceptada, incluye una vasta familia de valores no políticos. Cada subdivisión de esta familia tiene su propia explicación, basada en ideas derivadas de ese punto de vista, y deja que todos los valores se equilibren unos a otros (§ 3.2). De esta manera, la concepción política puede considerarse parte de una doctrina comprensiva, pero no constituye una consecuencia de los valores no políticos de esa doctrina. No obstante, sus valores políticos normalmente prevalecen sobre cualesquiera otros valores que se le opongan, por lo menos en las circunstancias razonablemente favorables que hacen posible la existencia de una democracia constitucional.

Quienes sostienen esta concepción reconocen los valores y las virtudes

[20] Existe una distinción entre los puntos de vista generales y comprensivos y los puntos de vista que son un extracto. Cuando la justicia como imparcialidad empieza a partir de la idea fundamental de la sociedad considerada un sistema justo de cooperación y procede a elaborar esa idea, la resultante concepción de la justicia política puede considerarse un extracto. Es un extracto en el mismo sentido en que la concepción de un mercado perfectamente competitivo, o de equilibrio económico general, es un extracto: esto es, extrae y singulariza ciertos aspectos de la sociedad especialmente importantes desde la perspectiva de la justicia política, y deja a un lado otros aspectos. Pero que la concepción resultante sea general y comprensiva, tal como he utilizado estos términos, es cuestión aparte. Pienso que los conflictos implícitos en el hecho del pluralismo razonable obligan a la filosofía política a presentar concepciones de la justicia que son extractos, si se propone lograr sus fines (i: 8.2); pero los mismos conflictos impiden que esas concepciones se vuelvan generales y comprensivas.

que pertenecen a otros sectores de la vida. Difieren de los ciudadanos que sostienen los dos primeros puntos de vista mencionados en nuestro caso modelo en que no tienen una doctrina que sea plenamente comprensiva (en oposición a la que sea parcialmente comprensiva)[21] dentro de la cual consideren mas o menos sistemáticamente ordenados todos los valores y todas las virtudes. No aseveran que tai doctrina sea imposible, sino que resulta innecesaria en términos prácticos. Están convencidos de que, dentro del ámbito de acción que permiten ias libertades básicas y demás disposiciones de un régimen constitucional just0/ todos los ciudadanos pueden dedicarse al estilo de vida que les plazca en términos justos y dentro del apropiado respeto a sus valores (no políticos). Una vez aseguradas esas garantías constitucionales, los ciudadanos no piensan que haya conflicto de valores que justifique oponerse a la concepción política en conjunto, o en asuntos de carácter tan fundamental com0 ia libertad de conciencia, o las libertades políticas en pie de igualdad, o los derechos civiles básicos.

2. Este punto de vista parcialmente comprensivo podría explicarse como sigue. Haríamos bien en no suponer que existen respuestas generalmente aceptables para todas 0 inCiuso para muchas preguntas que suscita la justicia política. En cambi0/ debemos estar dispuestos a aceptar el hecho de que sólo unas cuantas preguntas que planteamos pueden recibir respuesta satisfactoria. La sabiduría política consiste en identificar esas cuantas preguntas y sus respuestas, y entre ellas las de más urgente resolución.

Una vez que hayamos hecho esto, debemos dar forma a las instituciones de la estructura básica de manera que no se facilite el surgimiento de conflictos irresolubles; tar^jén debemos aceptar la necesidad de exponer principios claros y sencillos, cuva forma general y cuyo contenido esperamos entienda bien el público. Una concepción política no es, cuando mucho, sino un marco de referencia, una guía para la deliberación y para la reflexión que nos ayuda a lograr el acuerdo político por lo menos en lo que concierne a los elementos constitucionales esenciales y a las cuestiones básicas de la justicia. Si parece haber aclarado nuestro punto de vista y haber dado más coherencia a nuestras convicciones; si ha contribuido a cerrar la brecha entre las convicciones de conciencia de quienes aceptan las ideas básicas de un régimen constitucional, entonces, habrá servido a los propósitos políticos prácticos/[2]

Esto sigue siendo cierto aun si no podemos explicar plenamente el acuerdo a que hayamos llegado; lo único que sabemos es que los ciudadanos que afirman y suscriben la concepción política, y que se han criado en un medio de ideas fundamentales de la cultura política pública, que las conocen bien,

n cu a a i . nción ¿n^.e una doctrina que es plenamente comprensiva y una doctnna parcialmente comprensiva/v·ase i; 22

a Véase *Teona de la jusU^* pp 44 y ^ gg y ^ ^ y ^

ven que, cuando adoptan su marco de referencia para deliberar, su juicio converge suficientemente, de manera que la cooperación política, basada en el respeto mutuo, puede funcionar bien y conservarse. Estos ciudadanos consideran que la concepción política misma normalmente es suficiente y no esperarán, ni necesitarán, más comprensión política que ésta.

3. Y en este punto seguramente preguntaremos: ¿cómo puede una concepción política de la justicia expresar valores que, en circunstancias razonablemente favorables que posibilitan la democracia, normalmente prevalecen sobre cualesquiera otros valores que muy probablemente entrarán en conflicto con ellos? Una de las razones de esto es la siguiente. Como ya lo he expresado, la más razonable concepción política de la justicia para un régimen democrático será, en términos generales, liberal. Esto significa que protege los derechos básicos de todos conocidos y que les asigna una prioridad especial; también incluye medidas para asegurar que todos los ciudadanos dispongan de suficientes medios materiales para hacer valer efectivamente esos derechos básicos. Ante el hecho de un pluralismo razonable, un punto de vista liberal quita de la agenda política las cuestiones que pueden suscitar más divisiones, que pueden causar resistencias y minar las bases de la cooperación social.

Las virtudes de la cooperación política que posibilitan la existencia de un régimen constitucional son, por tanto, virtudes muy valiosas. Me refiero, por ejemplo, a las virtudes de la tolerancia y la disposición a dialogar con los demás, y a las virtudes de la razonabilidad y del sentido de lo justo, de la imparcialidad, del juego limpio. Cuando estas virtudes se difunden ampliamente en la sociedad y sostienen su concepción política de la justicia, constituyen un valiosísimo bien público y son parte del capital político de la sociedad.[23] Así, los demás valores que entran en conflicto con la concepción política de la justicia y con las virtudes que la sostienen pueden superarse, normalmente, pues entran en conflicto con las condiciones mismas que posibilitan la cooperación social justa, en pie de respeto mutuo.

4. La otra razón de que los valores políticos prevalezcan normalmente sobre los demás es que, de esta manera, disminuyen mucho los conflictos graves con otros valores. Y esto es así porque, cuando un consenso traslapado sostiene a la concepción política, esta concepción no se considera incompatible con los valores básicos de índole religiosa, filosófica y moral. No necesitamos confrontar las exigencias de la justicia política con las exigencias de este o aquel punto de vista comprensivo; ni necesitamos aseverar que los

[23] El término *capital* es apropiado en este sentido, porque estas virtudes se van construyendo lentamente a través del tiempo y dependen, no sólo de las instituciones políticas y sociales existentes (que a su vez se van construyendo lentamente), sino también de la experiencia de los ciudadanos como un todo y de su conocimiento del pasado. Insistamos en que, como capital, estas virtudes se van depreciando, por así decirlo, y deben renovarse constantemente, a través de su reafirmación y aplicación en los actos, en el presente.

valores políticos son intrínsecamente más importantes que otros valores, y que por esto los valores políticos prevalecen sobre los demás valores. Habiendo dicho que es precisamente este conflicto entre valores lo que deseamos evitar, lograr un consenso traslapado nos permite soslayar tales conflictos.

En conclusión, dado el hecho del pluralismo razonable, lo que hace el trabajo de reconciliación mediante la razón pública, lo que nos permite el soslayar la dependencia de doctrinas generales y comprensivas, son dos cosas: la primera, identifica el papel fundamental de los valores políticos, al expresar los términos de la cooperación social justa congruente con el mutuo respeto entre ciudadanos considerados personas libres e iguales; y segunda, pone de manifiesto un acuerdo suficientemente inclusivo entre los valores políticos y otros valores, lo cual se considera un razonable consenso traslapado. Analizaremos el punto más adelante.

§ 6. Pasos hacia el consenso constitucional

1. La última dificultad de la que me ocuparé aquí es que un consenso traslapado resulta utópico: es decir, que no existen suficientes fuerzas políticas, sociales o psicológicas para lograr un consenso traslapado (cuando este consenso no existe), ni para hacer que el consenso sea estable (en caso de que exista). Sólo puedo referirme tangencialmente a esta cuestión, y sólo esboza ré una manera en que al parecer puede lograrse tal consenso y asegurarse s estabilidad.

El esbozo de este método consta de dos etapas. La primera termina cuand se ha logrado un consenso constitucional;[24] la segunda finaliza al lograrse ¡ consenso traslapado. La Constitución, en la primera etapa, satisface cierto principios liberales de la justicia política. En tanto que consenso constituck nal, estos principios son aceptados simplemente como principios y no fundan en ciertas ideas de la sociedad y de la persona pertenecientes a ur concepción política, y mucho menos en una concepción pública compartida. Por tanto, este consenso no es profundo.

En el consenso constitucional, una Constitución que satisface ciertos principios básicos establece procedimientos electorales democráticos para moderar la rivalidad política dentro de la sociedad. Esta rivalidad incluye no sólo la rivalidad entre clases sociales e intereses, sino también entre aquellos que están en pro de ciertos principios liberales y en contra de otros, por cuales-

[24] En lo referente a la idea del consenso constitucional, estoy en deuda con los puntos de vista de Kurt Baier citados en la nota 15. También agradezco a David Peritz su valiosa correspondencia al respecto y sus instructivos comentarios sobre mi texto. De no haber sido por ellos, no habría yo revisado mi explicación original, que plasmé en vi-vn de "The Idea of an Overlap-ping Consensus" ["La idea de un consenso traslapado"], en *Oxford Journal of Legal Studies* 7 (febrero de 1987).

quiera razones. Aunque existe acuerdo acerca de ciertos derechos políticos básicos y ciertas libertades —acerca del derecho al voto y acerca de la libertad del discurso político y la asociación política, y acerca de todo lo demás que sea necesario para llevar a cabo los procedimientos electorales y legislativos de una democracia—, también existe desacuerdo entre quienes sostienen esos principios liberales en cuanto al contenido más exacto y en cuanto a los límites de estos derechos y libertades, así como en cuanto a qué otros derechos y libertades tendrán que considerarse básicos, y por lo tanto, necesitarán protección legal, aunque no sea por la vía constitucional. El consenso constitucional no es profundo, y tampoco es amplio; es estrecho en su alcance, pues no incluye la estructura básica, sino sólo los procedimientos del gobierno democrático.

2. ¿Cómo se lograría un consenso constitucional? Supongamos que en determinado momento, a causa de varios acontecimientos y contingencias históricos, algunos principios liberales acerca de la justicia se aceptan sólo como un *modus vivendi y* se incorporen a las instituciones políticas existentes. Esta aceptación se habrá logrado, por ejemplo, de manera muy semejante a como se aceptó la tolerancia como un *modus vivendi* después de la Reforma: al principio con renuencia, pero no obstante como la única opción distinta de la guerra civil interminable y destructiva. Nuestra pregunta, por tanto, es la siguiente: ¿cómo podría lograrse que, a través del tiempo, la aquiescencia general en una Constitución que satisfaga estos principios liberales de la justicia se desarrolle y llegue a ser un consenso constitucional en que se afirmen esos mismos principios?

En este punto, puede revestir mucha importancia cierta laxitud en nuestros puntos de vista comprensivos, así como el que no sean plenamente comprensivos. Para comprenderlo bien, volvamos a nuestro caso modelo (§ 3.2). Una manera en que ese ejemplo puede ser atípico es que dos de las tres doctrinas se describieran como completamente generales y comprensivas: una doctrina religiosa de fe libremente profesada y el liberalismo comprensivo de Kant o de Mili. En estos casos, se consideraba que la aceptación de la concepción política dependía y derivaba únicamente de la doctrina comprensiva. Pero, ¿hasta qué punto, en la práctica, el acatamiento de un principio de la justicia política depende realmente del conocimiento o de la creencia de que deriva de un punto de vista comprensivo, y no de parecer razonable en sí mismo, o de considerarse parte de un punto de vista pluralista, que es la tercera doctrina en nuestro caso modelo?

En esto existen varias posibilidades. Habrá que distinguir tres casos: en el primero, los principios políticos se derivan de una doctrina comprensiva; en el segundo, no se derivan de esa doctrina, sino que son compatibles con esa doctrina, y en el tercero, son incompatibles con ella. En la vida diaria, en general no hemos decidido, ni siquiera pensado mucho acerca de ello, cuál de

estos casos es el válido. Para decidirnos por uno de ellos tendríamos que plantear preguntas muy complejas; y no está muy claro que necesitemos decidirnos por alguno de estos casos. La mayoría de las doctrinas religiosas, filosóficas y morales no se consideran plenamente generales y comprensivas, y estos aspectos admiten variaciones de grado. Hay muchos deslizamientos, por así decirlo; muchas maneras de que los principios liberales de la justicia se compaginen en forma laxa con aquellos puntos de vista (parcialmente) comprensivos, y muchas maneras de que estén dentro de los límites de los principios políticos de la justicia para permitir la consecución de doctrinas (parcialmente) comprensivas.

Esto nos hace pensar que muchos ciudadanos, si no la mayoría, llegan a afirmar o profesar los principios de la justicia incorporados a su Constitución y a su práctica política, sin ver ninguna conexión particular, de ninguna manera, entre esos principios y sus demás puntos de vista. Ante todo, es posible que los ciudadanos aprecien el bien que logra la aplicación de esos principios, tanto para ellos mismos como para quienes dependen de ellos, así como, más generalmente, para toda la sociedad, y luego afirmarlos y profesarlos sobre esta base. En caso de que posteriormente se reconozca una incompatibilidad entre los principios de la justicia y sus doctrinas más comprensivas, podrán ajustar o revisar dichas doctrinas en vez de rechazar aquellos principios.[25]

3. En este punto, preguntamos: ¿en virtud de cuáles valores políticos podrían los principios liberales de la justicia obtener acatamiento? Por supuesto, el acatamiento a las instituciones y a los principios que los regulan puede basarse en intereses personales y de grupo a largo plazo, en costumbres y actitudes tradicionales, o simplemente en el deseo de conformarse a lo que se espera que se haga y se hace normalmente. El acatamiento amplio también pueden alentarlo las instituciones que aseguren a todos los ciudadanos la aplicación de los valores políticos incluidos en lo que Hart llama "el contenido mínimo de la ley natural". Pero aquí nos incumbe considerar las demás bases de acatamiento que generan los principios liberales de la justicia.[26]

Cuando los principios liberales regulan efectivamente las instituciones

[25] Obsérvese que aquí distinguimos entre el acatamiento inicial a, o la apreciación de, la concep ción política y el último ajuste o revisión de las doctrinas comprensivas a las que conduce el acatamiento o apreciación cuando surgen inconsistencias. Podemos suponer que estos ajustes o revisiones se llevan a cabo lentamente, a través del tiempo, a medida que la concepción polí tica va dando forma a puntos de vista comprensivos para que sean coherentes con la concep ción política. En cuanto a la idea principal de este enfoque, expreso mi gratitud a los comenta rios de Samuel Scheffler.

[26] Véase *The Concept ofLaw [El concepto de la ley]* (Oxford, Clarendon Press, 1961), p. 189-195, en lo referente a lo que Hart llama "el contenido mínimo de la ley natural". Supongo que una concepción liberal (como otras muchas concepciones conocidas) incluye este contenido míni mo; por ello, en mi texto me concentro en analizar las bases del acatamiento que genera tal concepción, en virtud del contenido distintivo de sus principios.

políticas básicas, logran satisfacer tres requisitos de un consenso constitucional estable. Primero, dado el hecho de un pluralismo razonable —el hecho que, por principio de cuentas, conduce a establecer un gobierno constitucional en tanto que *modus vivendi*—, los principios liberales cumplen con los requisitos políticos urgentes para fijar, de una vez por todas, el contenido de ciertos derechos y libertades políticos básicos, y les asignan especial prioridad. Hacer esto quita esas garantías de la agenda política y las coloca más allá del cálculo de los intereses sociales, con lo cual establece clara y firmemente las reglas de la contienda política. Considerar el cálculo de intereses pertinente en estas materias deja sin resolver la situación relativa y el contenido de esos derechos y libertades; los sujeta a las cambiantes circunstancias del tiempo y del lugar, y al agudizar mucho la controversia política, incrementa peligrosamente la inseguridad y la hostilidad en la vida pública. Negarse a quitar estas materias de la agenda política perpetúa las profundas divisiones latentes en la sociedad; revela una disposición a revivir aquellos antagonismos con la esperanza de ganar una posición más favorable cuando las circunstancias sean más propicias.

4. El segundo requisito de un consenso constitucional estable está relacionado íntimamente con la clase de razón pública que implica la aplicación de los principios liberales de la justicia. Dado el contenido de estos principios, su referencia exclusiva a los hechos constitucionales acerca de los procedimientos políticos y a sus derechos y libertades básicas, y a la disponibilidad de oportunidades y medios para todos los propósitos, los principios liberales pueden aplicarse siguiendo las directivas usuales de la indagación pública y las reglas para aportar evidencias.[27] Además, en vista del hecho del pluralismo razonable, esas directrices y reglas deben especificarse refiriéndose a formas de razonamiento y argumentación disponibles para la generalidad de los ciudadanos, y también en términos de sentido común, mediante procedimientos y conclusiones de la ciencia cuando no sean controvertibles. Esto contribuye a asegurar que el razonamiento público pueda verse públicamente —como debe ser— correcto y razonablemente confiable en sus propios términos.

De ahí que la aplicación de los principios liberales sea relativamente sencilla. Ilustremos esto con un ejemplo: incluso si se adoptaran principios teológicos como principios políticos de la justicia, la forma del razonamiento público que especifican tendería a ser políticamente impracticable. Porque si los cálculos teóricos tan complejos que intervienen en la aplicación de sus principios se admitieran públicamente en materia de justicia política, la ín-

[27] Estas directrices se analizan en vi: 4 y forman parte de la idea de los bienes primarios que consideramos en v: 3-4. Sin embargo, hay que tener en cuenta que, puesto que aquí estamos hablando del consenso constitucional, y no del consenso traslapado, los valores de la razón pública están más restringidos que en el último caso. Debo esta observación a David Peritz.

dolé altamente especulativa y la gran complejidad de estos cálculos harían que los ciudadanos con puntos de vista e intereses opuestos a éstos sospecharan de los argumentos de unos y otros. (Consideremos lo que interviene en la aplicación del principio de utilidad a los procedimientos constitucionales y a los asuntos generales de la política social, por no mencionar los asuntos referentes a la estructura básica.) La información que presuponen es de difícil, si no imposible, obtención, y a menudo surgen insuperables problemas para lograr una evaluación objetiva y que obtenga el acuerdo general. Aunque pensemos que nuestros argumentos son sinceros y no egoístas, debemos considerar que es razonable esperar que otros piensen quién saldrá perdiendo cuando prevalezca nuestro razonamiento.[28]

5. Que el tercer requisito del consenso constitucional estable sea satisfecho por los principios liberales depende del éxito que logren los dos requisitos anteriores. Las instituciones políticas básicas que incorporan estos principios y la forma de la razón pública que se manifiesta al aplicarlos —cuando se ha trabajado efectivamente y con éxito durante un tiempo prolongado (como aquí supongo)— tienden a alentar las virtudes de cooperación de la vida política: la virtud de la razonabilidad y el sentido de la imparcialidad, el juego limpio, el espíritu de compromiso y la disposición a dialogar con los demás; todo ello está conectado con la voluntad de cooperar con los demás en términos políticos que todo el mundo puede aceptar públicamente.

La explicación de esto radica en aplicar la psicología moral que hemos delirteado en n: 7. Recordemos que dijimos que: *a)* además de la capacidad de tener una concepción del bien, los ciudadanos tienen la capacidad de aceptar los principios políticos razonables de la justicia, y el deseo de actuar conforme a estos principios; *b)* cuando los ciudadanos creen que las instituciones y los procedimientos políticos son justos (tal como lo especifican estos principios), están dispuestos a cumplir con su parte en esos convenios cuando están seguros de que los demás también cumplirán; *c)* si otras personas con evidente intención de jugar limpio cumplen con su parte, la gente tenderá a confiar en ellas; *d)* esta confianza y esta confiabilidad se vuelven más fuertes a medida que se sostiene el éxito del convenio a que se haya llegado, y *e)* la confianza también se acrecienta conforme se reconocen más voluntaria y firmemente las instituciones básicas que dan forma al afianzamiento de nuestros intereses fundamentales. Insisto en la importancia del papel que desempeña la razón pública en esta explicación. Porque es mediante la utilización y el acatamiento de esta razón como los ciudadanos pueden advertir que

[28] Podríamos decir que los argumentos y las evidencias que apoyan a los juicios en lo político deberían ser, en lo posible, no sólo sólidos sino que puedan verse públicamente como sólidos y bien fundados. La máxima de que la justicia no sólo debe impartirse, sino que debe verse públicamente que se imparte, es válida, no sólo en cuanto a la ley sino también en cuanto a la razón pública.

sus instituciones políticas y procedimientos democráticos son reconocidos de buen grado. Mucho depende de ese reconocimiento y de esa evidente intención.

En conclusión, en la primera etapa del consenso constitucional, los principios liberales de la justicia, inicialmente aceptados con renuencia como un *modus vivendi* y adoptados en la Constitución, tienden a cambiar las doctrinas comprensivas de los ciudadanos, de manera que pueden aceptar, al menos, los principios de una Constitución liberal. Estos principios garantizan ciertos derechos y libertades políticas básicas, y establecen procedimientos democráticos para moderar a los rivales políticos, así como para determinar las cuestiones de la política social. En esta medida, las doctrinas comprensivas de los ciudadanos son razonables, si es que no lo eran antes: el simple pluralismo se transforma en un pluralismo razonable, y así se logra el consenso constitucional.

§ 7. Pasos hacia el consenso traslapado

1. Nuestra siguiente tarea consiste en describir los pasos mediante los cuales el consenso constitucional, logrado mediante ciertos principios de derechos políticos y libertades básicas y en procedimientos democráticos, se transforma en un consenso traslapado, tal como lo hemos definido (§ 3). Recordemos que hemos distinguido entre la profundidad y la amplitud de un consenso traslapado, y que hemos explicado cuan específico es su contenido. Para que un consenso traslapado sea profundo es necesario que sus principios e ideales políticos estén fundamentados en una concepción política de la justicia que utilice las ideas fundamentales de la sociedad y de la persona según las ilustra la justicia como imparcialidad. Su amplitud va más allá de los principios políticos que instituyen los procedimientos democráticos, para incluir principios que abarquen toda la estructura básica; de ahí que sus principios establezcan también ciertos derechos sustantivos, como la libertad de conciencia y la libertad de pensamiento, así como la oportunidad equitativa y los principios que exigen la satisfacción de ciertas necesidades básicas.

Por último, en cuanto a en qué medida es específico un consenso traslapado, he supuesto, para simplificar, que su foco es una concepción política específica de la justicia, con la justicia como imparcialidad como el ejemplo normativo. Sin embargo, existe otra posibilidad más realista y de más factible realización. En este caso, el foco de un consenso traslapado es una clase de concepciones liberales que varían dentro de un espectro más o menos estrecho. Cuanto más restringido sea este espectro, más específico será el consenso. En una sociedad política con un consenso de esta clase, varias concepciones de la justicia serán rivales políticas, y sin duda las favorecerán diversos

intereses y estratos políticos. Cuando el consenso traslapado está caracterizado de esta manera, el papel de la justicia como imparcialidad tendrá un lugar especial dentro de las concepciones que definen el foco del consenso. Definiré este lugar más adelante (§ 7.4).

2. ¿Cuáles son las fuerzas que impulsan a un consenso constitucional hacia un consenso traslapado, aun suponiendo que un consenso traslapado pleno nunca se logre, sino, cuando mucho, un consenso aproximado? Me referiré a continuación a algunas de estas fuerzas, en cuanto a su relación con la profundidad, a la amplitud, y a cuan específicas o cuan estrechas son las clases de concepciones implícitas en el foco del consenso.

En cuanto a la profundidad, una vez que está en su lugar un consenso constitucional, los grupos políticos deben acudir al foro de la discusión política y convocar a otros grupos que no compartan su doctrina comprensiva. Este hecho racionaliza que cambien del más estrecho círculo de sus propios puntos de vista y elaboren concepciones políticas en cuyos términos puedan explicar y justificar sus políticas preferidas ante un público más vasto, de manera que logren reunir una mayoría. Al hacer esto, tienen que formular concepciones políticas de la justicia (tal como las hemos definido en i: 2). Estas concepciones suministran la moneda común de los debates y una base más profunda para explicar el significado y las implicaciones de los principios y políticas que suscribe cada grupo.

Insistamos en que así se suscitarán inevitablemente nuevos y más fundamentales problemas constitucionales, aunque sea ocasionalmente. Recordemos, por ejemplo, las enmiendas constitucionales de reconstrucción tras la crisis de la Guerra de Secesión de los Estados Unidos. Los debates acerca de esas y otras enmiendas constitucionales obligaron a los grupos contendientes a elaborar concepciones políticas que contenían ideas fundamentales a cuya luz podría cambiarse la Constitución tal como entonces se entendía. Un consenso constitucional en el nivel de los principios considerado aparte de la subyacente concepción de la sociedad y del ciudadano —donde cada grupo esgrimía sus razones— es un consenso en el sentido literal. Carece de los recursos conceptuales que sirven de guía para saber cómo debería enmendarse e interpretarse la Constitución.

Una última razón que se relaciona con la profundidad. En un sistema constitucional con revisiones judiciales, o cuya revisión la ha efectuado algún otro cuerpo, será necesario que los jueces, o los funcionarios que intervengan en esto, elaboren una concepción política de la justicia, a cuya luz, desde su punto de vista, se interprete la Constitución y se resuelvan los casos constitucionales importantes. Sólo así podrá declarar la legislatura que las iniciativas de ley presentadas son constitucionales o anticonstitucionales; y sólo así tienen una base razonable para interpretar los valores y las normas que incorpora ostensiblemente la Constitución. No cabe duda de que estas con-

cepciones desempeñarán un importante papel en la política de los debates constitucionales.

3. Veamos ahora ciertas consideraciones que se relacionan con la amplitud. La principal estriba en que un consenso constitucional meramente político y de procedimiento resultará demasiado estrecho. Porque, a menos que un pueblo democrático esté suficientemente unificado y cohesionado, no promulgará la legislación necesaria que abarque todas las demás normas constitucionales esenciales ni habrá abarcado todos los asuntos de la justicia básica, y por tanto, habrá conflictos al respecto. Debe haber una legislación fundamental que garantice la libertad de conciencia y la libertad de expresión del pensamiento en términos generales, y no sólo en cuanto al discurso político. También deben incluirse en la Constitución leyes que aseguren la libertad de asociación y la libertad de desplazamiento; además, se necesitan medidas que aseguren la satisfacción de todas las necesidades básicas de los ciudadanos, de manera que puedan participar en la vida política y social.[29]

Respecto a este último punto, la idea no consiste en satisfacer necesidades, en oposición a meros deseos y carencias; tampoco se trata de redistribuir en favor de una mayor igualdad. Los elementos esenciales de la Constitución, en esto, consisten en que por debajo de cierto nivel de bienestar material y social, y de adiestramiento y educación, las personas simplemente no pueden participar en la sociedad como ciudadanos, y mucho menos como ciudadanos en pie de igualdad. Lo que determina el nivel de bienestar y educación debajo del cual no hay ciudadanos participantes no incumbe a la concepción política. Debemos estudiar la sociedad de que se trate. Pero esto no significa que los elementos esenciales de la Constitución misma no sean perfectamente explícitos y claros: es lo que se necesita realmente para atribuir el peso apropiado a la idea de la sociedad como un sistema justo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales, y no considerar todo esto, en la práctica, si no en el discurso, como meros recursos retóricos.

Por consiguiente, el punto principal en cuanto a la amplitud es que los derechos, las libertades y los procedimientos incluidos en un consenso constitucional abarcan sólo una parte limitada de las cuestiones políticas fundamentales que se debatirán. Hay fuerzas que tienden a enmendar la Constitución de ciertas maneras, para que se incluyan otros elementos constitucionales esenciales, o a poner en vigor la legislación necesaria, casi con ese mismo efecto. En cualquier caso, los grupos participantes tenderán a desarrollar concepciones políticas amplias, que se extienden a toda la estructura básica en su conjunto, para explicar su punto de vista de manera consistente y coherente en lo político.

[29] Acerca de esto último, véase Frank Michelman, "Welfare Rights in a Constitutional Demo-cracy" ["Los derechos de bienestar en una democracia constitucional"], en *Washington University Law Quarterly* (verano de 1979), especialmente las pp. 680-685.

4. Por último, ¿cuan específico es el consenso, o cuan amplio es el alcance de las concepciones liberales que lo definen? A este respecto hay que hacer dos consideraciones. Una de ellas se refiere a la gama de puntos de vista que pueden elaborarse plausiblemente a partir de las ideas fundamentales de la sociedad y de la persona que se encuentran en la cultura pública de un régimen constitucional. La justicia como imparcialidad funciona a partir de las ideas fundamentales de la sociedad considerada un sistema justo de cooperación, junto con la concepción de la persona como ciudadano libre e igual. Estas ideas se consideran centrales en el ideal democrático. ¿Existen otras ideas igualmente centrales y, de existir, darían lugar a ideales y principios muy diferentes de los de la justicia como imparcialidad? Podríamos conjeturar que, siendo iguales los demás elementos, una concepción política elaborada a partir de tales ideas centrales ciertamente sería típica de la clase de ideas focal de un consenso traslapado, en caso de que se lograra este consenso.

La segunda consideración a este respecto es que los diversos intereses sociales y económicos pueden reforzar a diferentes concepciones liberales. Las diferencias entre las concepciones expresan, en parte, un conflicto entre estos intereses. Definamos los intereses importantes referentes a cada concepción como aquellos que habría que alentar y apoyar en una estructura básica estable regulada por tal estructura básica estable. La amplitud del alcance de las concepciones liberales la determinará el grado de oposición que exista entre estos intereses.

No disponemos de tiempo para examinar estos asuntos tan especulativos. Simplemente conjeturo que, cuanto más estrechas sean las diferencias entre las concepciones liberales cuando se basan correctamente en ideas políticas fundamentales en una cultura pública democrática, y cuanto más compatibles sean los intereses subyacentes que las apoyan en una estructura básica así regulada, más estrecho será el alcance de las concepciones liberales que definen el foco del consenso. Para que la justicia como imparcialidad especifique el centro de la clase focal, al parecer deben satisfacerse las siguientes dos condiciones:

a) que esté basada correctamente en más ideas fundamentales centrales, y

b) que sea estable en vista de los intereses que la apoyan y que esa concepción aliente esos intereses.

De esta manera, si las concepciones liberales correctamente elaboradas a partir de las ideas fundamentales de una cultura democrática pública son apoyadas por intereses políticos y económicos en profundo conflicto, y si no hay manera de diseñar un régimen constitucional para superar estos conflictos, al parecer no podrá lograrse un consenso traslapado.

He esbozado en esta sección y en la precedente cómo una anuencia inicial sobre una concepción liberal de la justicia como un simple *modus vivendi* podría cambiar con el tiempo, primero, hacia un consenso constitucional, y luego, hacia un consenso traslapado. En este proceso, he supuesto que las doctrinas comprensivas de la mayoría de las personas no son del todo comprensivas, y esto permite disponer de una perspectiva para el desarrollo de un acatamiento independiente de la concepción política que contribuya a lograr un consenso. Este acatamiento independiente, a su vez, induce a las personas a actuar con evidente intención de acuerdo con los convenios constitucionales, pues las personas tienen una razonable seguridad (basada en pasadas experiencias) de que los demás ciudadanos también cumplirán con las disposiciones constitucionales. Gradualmente, conforme va afianzándose el éxito de la cooperación política, los ciudadanos irán teniendo más confianza unos con otros. Esto es cuanto necesitamos decir como réplica a la objeción de que la idea del consenso traslapado es utópica.

§ 8. La concepción y las doctrinas: ¿cómo se relacionan entre si?

1. Hemos distinguido entre un consenso traslapado y un *modus vivendi,* y hemos observado que en el primero la concepción política es afirmada y profesada como una concepción moral, y que los ciudadanos están dispuestos a actuar conforme a dicho consenso con fundamento en ideas morales. También hemos expuesto los dos fundamentos que apoyan la tesis del liberalismo político: primero, que los valores de lo político son valores muy importantes y no fácilmente superables, y segundo, que existen muchas doctrinas comprensivas razonables que entienden el más vasto dominio de los valores como algo congruente con los valores políticos, que los apoyan, o que por lo menos no entran en conflicto con estos valores, tal como los especifica una concepción política de la justicia apropiada para un régimen democrático. Estos dos fundamentos aseguran la base de la razón pública, pues implican que las cuestiones políticas fundamentales pueden dirimirse recurriendo a valores políticos expresados por la concepción política que se suscribe mediante el consenso traslapado.

En estas circunstancias, un equilibrio de razones, vistas desde el interior de la doctrina comprensiva de cada ciudadano, y no un compromiso impuesto por las circunstancias, es la base del respeto de los ciudadanos a los límites de la razón pública. Cualquier idea realista de una sociedad bien ordenada parece implicar que un compromiso de esta índole interviene en el proceso. Y, en efecto, la expresión "consenso traslapado" podría sugerir esto. Por tanto, debemos demostrar que no es éste el caso. Para demostrar que no es necesaria la intervención de un compromiso, ilustremos las distintas ma-

ñeras en que una concepción política puede relacionarse con las doctrinas comprensivas, volviendo a referirnos al caso modelo de un consenso traslapado, semejante al que hemos explicado en la § 3.2, excepto que, en cuanto al punto de vista de Mili, lo sustituimos con el utilitarismo de Bentham y de Sidgwick. Este consenso constaba de cuatro puntos de vista. Por el momento dejaré a un lado la doctrina religiosa, con su explicación de la fe libremente profesada, y me ocuparé de los otros tres puntos de vista.

2. Después del punto de vista religioso, el primer punto de vista fue la filosofía moral de Kant, con su ideal de autonomía. Desde el interior de esta concepción, o desde un punto de vista muy similar a ella, la concepción política con sus principios de justicia y su apropiada prioridad puede, digámoslo, ser derivada. Las razones para tomar la estructura básica de la sociedad como el objeto primario de la justicia también son derivables. Aquí la relación es deductiva, aunque el argumento no pueda exponerse con mucho rigor. Lo importante es que alguien que suscriba la doctrina de Kant, o alguna otra semejante a ésta, considera ese punto de vista la base deductiva de la concepción política y, de esa manera, la considera una prolongación continua de esa base deductiva.

El siguiente punto de vista es el utilitarismo de Bentham y de Sidgwick, la doctrina clásica en sentido estricto. Aunque sería más plausible su revisión como utilitarismo promedio, pasaré esto por alto. Supongamos que la relación en este caso entre el punto de vista comprensivo y la concepción política es de aproximación. Este utilitarismo sostiene la concepción política con razones tales como nuestro limitado conocimiento de las instituciones sociales en general, y con nuestro conocimiento acerca de las circunstancias presentes. Además, hace hincapié en los límites que imponen las complejidades de las normas legales e institucionales, y en la necesidad de implantar directrices sencillas para la razón pública (§ 6.4). Estas y otras razones pueden inducir al utilitarista a pensar que una concepción política de la justicia, de corte liberal en su contenido, es satisfactoria, y acaso la mejor, la más cercana aproximación a lo que el principio de utilidad, tras un buen análisis, requeriría.

El tercer punto de vista era una explicación pluralista de los dominios de los valores, que incluía la concepción política como una parte que abarcaba los valores políticos. Lo característico de este punto de vista es que los diversos dominios de los valores —de los que lo político no es sino uno de ellos— están unificados (hasta donde pueden estarlo), en gran medida, por ideas y conceptos obtenidos de su propio dominio. Cada dominio de valores tiene, por tanto, su propia explicación libremente adoptada. En este punto de vista pluralista y comprensivo se afirma o se profesa la concepción política equilibrando los juicios que sostienen los grandes valores de lo político, en relación con cualesquiera otros valores que entran normalmente en conflicto con esos juicios en un régimen democrático bien ordenado.

Existen otros muchos puntos de vista comprensivos, pero los tres que hemos mencionado bastarán para ilustrar algunas de las posibles relaciones entre los puntos de vista comprensivos y la concepción política. Añadamos a ellos las doctrinas religiosas con una explicación de la fe libremente aceptada. Aquí supondré —quizá de manera un tanto optimista— que, excepto en cuanto a ciertas clases de fundamentalismo, todas las principales religiones históricas aceptan tal explicación, y por tanto pueden considerarse doctrinas comprensivas razonables.

3. Y ahora expongamos el punto principal: en el consenso traslapado, en el que intervienen los puntos de vista que acabamos de describir, la aceptación de la concepción política no es un compromiso entre quienes sostienen dife rentes puntos de vista, sino que se fundamenta en la totalidad de razones es pecificadas dentro de la doctrina comprensiva que profesa cada ciudadano.

Ciertamente, cada punto de vista comprensivo está relacionado con la concepción política de manera diferente. Aunque todos la suscriban, el primer punto de vista lo hace apoyado deductivamente, y sigue sosteniéndola desde el interior; el segundo, la considera satisfactoria y, acaso, la mejor aproximación al ideal, dadas las condiciones sociales normales, y el último, considerando los juicios que equilibran los valores en competición, tras cuidadosa reflexión de todos los elementos de juicio. Ninguno de estos puntos de vista acepta la concepción política derivada de un compromiso político. La aceptación depende, por supuesto, de ciertas condiciones. El utilitarismo se refiere a los límites acerca de la información y a los nexos superiores de la complejidad de las normas jurídicas; el liberalismo político considera esos hechos generales los hechos mismos del pluralismo razonable; aun en la doctrina de Kant, aplicada a los seres humanos, el contenido de imperativos categóricos particulares se ajusta a las leyes de la naturaleza, como debiera indicar cualquier interpretación apropiada del procedimiento de aplicación del imperativo categórico.

Cualquiera que sea el ajuste que haga una doctrina en cuanto a sus requisitos de condiciones como éstas, no constituye el ajuste ningún compromiso de índole política, ni dará lugar al empleo de la fuerza bruta o a la sinrazón en el mundo. Esto se refiere simplemente a ajustarse a las condiciones generales de cualquier mundo humano social normal, como debería hacerlo cualquier punto de vista político.

4. En conclusión: en esta conferencia he analizado cuatro objeciones al li beralismo político y a su punto de vista sobre la unidad social. Dos de estas objeciones tienen importancia especial; una es la acusación de escepticismo e indiferencia; la otra es que el liberalismo político no puede lograr sufi ciente apoyo para asegurar el cumplimiento de sus principios de justicia. Ambas objeciones se contestan encontrando una concepción liberal razona ble a la que pueda sustentar un consenso traslapado de doctrinas razonables.

Porque tal consenso logra el acatamiento mediante un ajuste de concordancia entre la concepción política y los puntos de vista comprensivos, además del reconocimiento público de los grandes valores de las virtudes políticas. Para tener éxito en el logro de tal consenso, la filosofía política debe ser, hasta donde esto sea posible, apropiadamente independiente de otras partes de la filosofía, especialmente de los problemas y controversias que desde hace mucho preocupan a la filosofía. Al hacerse esto acaso se suscite la objeción de que el liberalismo político es escéptico en materia de verdad religiosa, filosófica o moral, o indiferente hacia sus valores. En cuanto conectemos el papel que desempeña una concepción política con el hecho del pluralismo razonable, y con lo que es esencial para una base compartida de la razón pública, esta objeción se considerará inválida.

Estos temas se relacionan estrechamente con la más amplia pregunta acerca de cómo es posible el liberalismo político. Un paso hacia la demostración de esta posibilidad consiste en mostrar la posibilidad de un consenso traslapado en una sociedad con una tradición democrática caracterizada por el hecho del pluralismo razonable. Al tratar de lograr estas cosas, la filosofía política asume el papel que le asignó Kant a la filosofía en general: la defensa de la fe razonable (m: 2.2). Como dije en esa conferencia, en nuestro caso la defensa de la fe razonable se vuelve la posibilidad de instaurar un régimen constitucional justo.

CONFERENCIA V PRIORIDAD DE LO JUSTO E IDEAS DEL BIEN

LA IDEA de la prioridad de lo justo es un elemento esencial de lo que he llamado "liberalismo político", y desempeña un papel central en la justicia como imparcialidad como una de las formas de ese punto de vista. Esta prioridad acaso suscite malas interpretaciones: puede considerarse, por ejemplo, que implica que una concepción política liberal de la justicia no puede utilizar ninguna idea del bien, excepto, quizá, las que son meramente instrumentales, o las que se refieren a las preferencias o a una elección individual. Esto debe de ser incorrecto, ya que lo justo y el bien son complementarios: ninguna concepción de la justicia puede derivar totalmente de lo justo o del bien, sino que ambos deben combinarse de manera definida. La prioridad de lo justo no niega este concepto. Intento disipar estas y otras malas interpretaciones mediante el análisis de cinco ideas del bien que se utilizan en la idea de la justicia como imparcialidad.

Aquí surgen varias preguntas. ¿Cómo puede la justicia utilizar siquiera las ideas del bien sin hacer afirmaciones acerca de la verdad de esta o aquella doctrina comprensiva de maneras incompatibles con el liberalismo político? Otra cuestión puede explicarse como sigue: en la justicia como imparcialidad, la prioridad de lo justo significa que los principios de la justicia política imponen límites sobre las maneras de vivir permisibles; de ahí que las exigencias que hagan los ciudadanos de poder perseguir fines que transgredan esos límites no tienen peso alguno. Pero seguramente las instituciones justas y las virtudes políticas que se esperan de los ciudadanos no serían instituciones y virtudes de una sociedad justa y buena, a menos que esas instituciones no sólo permitieran sino que sostuvieran modos de vida plenamente dignos del acatamiento devoto por parte de los ciudadanos. Una concepción política de la justicia debe contener en sí misma suficiente espacio, por así decirlo, para tales modos de vida. Así, aunque la justicia traza el límite, y el bien se manifiesta, la justicia no puede trazar tal límite demasiado estrechamente. No obstante, ¿cómo es posible, dentro de los ámbitos del liberalismo político, especificar esos modos de vida dignos de acatamiento, o cómo es posible identificar el espacio suficiente? La justicia como imparcialidad, por sí misma, no puede invocar el punto de vista de algún otro punto de vista más amplio para decir que traza el límite en el lugar exacto y que así las doctrinas comprensivas a las que permite manifestarse son dignas de acatamiento general. Tras un rápido examen de cinco ideas

sobre el bien utilizadas en la justicia como imparcialidad, y de analizar cómo su utilización concuerda con la prioridad de lo justo, volveré a ocuparme de estas cuestiones al final (§ 8).[1]

§ 1. CÓMO LIMITA UNA CONCEPCIÓN POLÍTICA LAS CONCEPCIONES DEL BIEN

1. Empezaré por recordar al lector, brevemente, la distinción (i: 2) que resulta básica para mi exposición del tema: a saber, la distinción entre una concepción política de la justicia y una doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral. Dije en esa conferencia que las características de una concepción política de la justicia son, primera, que se trata de una concepción moral elaborada para un sujeto específico: la estructura básica de un régimen constitucional democrático; segunda, que aceptar la concepción política no presupone aceptar ninguna doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral; más bien, que la concepción política se presenta a sí misma como una concepción razonable para la estructura básica, exclusivamente; y tercera, que no está formulada en términos de ninguna doctrina comprensiva, sino en términos de ciertas ideas fundamentales, consideradas latentes en la cultura política pública de una sociedad democrática.

Así pues, como dijimos en 1: 2.2, la distinción entre las concepciones políticas de la justicia y otras concepciones morales es un asunto de perspectiva: esto es, que se refiere a la gama de temas a los que se aplica una concepción, y al más amplio contenido que exige una gama de temas más amplia. Decimos que una concepción es general cuando se aplica a un amplio espectro de temas (en el límite extremo, a todos los temas); es comprensiva cuando incluye concepciones de lo que se considera valioso para la vida humana, así como ideas de virtudes y carácter personales, que conformarán gran parte de nuestra conducta no política (en el límite extremo, toda nuestra vida). Existe la tendencia a que las concepciones religiosas y filosóficas sean generales y plenamente comprensivas; ciertamente, considerarlas así equivale a un ideal digno de realizarse. Una doctrina es plenamente comprensiva cuando abarca todos los valores y virtudes reconocidas dentro de un esquema de pensamiento más o menos bien articulado; mientras que una doctrina es parcialmente comprensiva cuando abarca ciertos valores no políticos (mas no todos) y sólo algunas virtudes, y está articulada de manera laxa. Notemos que, por definición, para que una concepción sea siquiera parcialmente comprensiva debe extender su ámbito más allá de lo político e incluir valores y virtudes no políticas.

2. El liberalismo político presenta, por tanto, una concepción política de

[1] Estoy en deuda con Erin Kelly por la formulación de estas preguntas y por haberme mostrado las dificultades aparentes que plantean para el liberalismo político.

la justicia para las instituciones principales de la vida política y social, y no para toda la vida. Por supuesto, debe tener un contenido que históricamente asociamos con el liberalismo: por ejemplo, debe afirmar ciertos derechos y libertades básicas, asignarles cierta prioridad, etc. Como he dicho, lo justo y el bien son complementarios: una concepción política debe basarse en varias ideas del bien. La pregunta es: ¿sujeto a qué restricciones puede hacerlo el liberalismo político?

Al parecer, la principal restricción sería la siguiente: las ideas del bien incluidas deben ser ideas políticas; esto es, deben pertenecer a una razonable concepción política de la justicia de manera que podamos suponer:

a) que son compartidas, o pueden ser compartidas, por ciudadanos considerados libres e iguales, y

b) que no presuponen ninguna doctrina plenamente (o parcialmente) comprensiva.

En la justicia como imparcialidad, esta restricción se expresa con la prioridad de lo justo. Entonces, en su forma general, esta prioridad significa que las ideas del bien admisibles deben respetar los límites de la concepción política de la justicia,[2] y representar en ella un papel importante.

§ 2. EL BIEN COMO RACIONALIDAD

1. Para aclarar el significado de la prioridad de lo justo que hemos expuesto en esta forma general, consideraré cómo cinco ideas del bien que encontramos en la justicia como imparcialidad satisfacen estas condiciones. En el orden expuesto, estas ideas son: *a)* la idea del bien como racionalidad; *b)* la idea de los bienes primarios; *c)* la idea de las concepciones comprensivas permisibles del bien (las asociadas a las doctrinas comprensivas); *d)* la idea de las virtudes políticas, y *e)* la idea del bien de una sociedad (política) bien ordenada. La primera idea —la del bien como racionalidad—[3] se da por sentada, en

[2] El significado particular de la prioridad de lo correcto es que las concepciones comprensi vas del bien son admisibles, o pueden promoverse en la sociedad, sólo si su consecución se ha ce conforme a la concepción política de la justicia (si no viola sus principios de justicia), como lo exponemos en la § 6, más adelante.

[3] Esta idea se analiza con mayor detalle en mi *Teoría de ¡a justicia,* capítulo 7. No deseo repetir esos detalles en esta conferencia, y sólo expongo en el texto los puntos relevantes básicos para la presente discusión. Sin embargo, podría mencionar aquí que existen varias maneras en que revisaría ahora la presentación del bien como racionalidad. Acaso la más importante sería ase gurarme de que se entendiera como parte de una concepción política de la justicia y como una forma del liberalismo político, y no como parte de una doctrina comprensiva moral. Como tal doctrina, la idea misma y toda la teoría resultan inadecuadas, pero esto no las convierte en al-

alguna variante, por casi cualquier concepción política de la justicia. Esta idea supone que los integrantes de una sociedad democrática tienen, por lo menos en alguna forma intuitiva, un plan de vida racional, a la luz del cual programan sus más importantes actividades y colocan sus diversos recursos (incluidos los de la mente y cuerpo, tiempo y energía), para intentar realizar sus concepciones del bien durante toda la vida, si no de manera más racional, por lo menos en forma sensata (o satisfactoria). Al trazarse estos planes, se supone que las personas toman en cuenta, por supuesto, sus expectativas razonables sobre sus necesidades y exigencias en sus futuras circunstancias, en todas las etapas de su vida, hasta donde pueden preverlo a partir de su actual posición en la sociedad y en las condiciones normales de una vida humana.

2. Dadas estas suposiciones, cualquier concepción política de la justicia viable que sirva de base pública de justificación, y que los ciudadanos puedan esperar razonablemente reconocer, debe tomar en cuenta la vida humana y la satisfacción de las necesidades humanas básicas y los propósitos humanos como parte del bien general, y suscribir la racionalidad como un principio fundamental de la organización política y social. Una doctrina política aplicada a una sociedad democrática puede suponer, con buen margen de seguridad, que todos los participantes de los debates sobre cuestiones de lo justo y de la justicia aceptan estos valores, cuando se entienden de manera apropiadamente general. Ciertamente, si los integrantes de la sociedad no lo hacen así, 'los problemas de la justicia política, en la forma en que los conocemos todos, no surgirán de igual manera.

Debemos insistir en que estos valores básicos no bastan, por supuesto, para especificar por sí mismos cualquier punto de vista de índole política. Como lo hemos expuesto en *Teoría de la justicia,* el bien como racionalidad constituye una idea básica, a partir de la cual, en conjunción con otras ideas (por ejemplo, con la idea política de la persona), podremos elaborar en secuencia otras ideas del bien, cuando necesitemos recurrir a estas ideas. En cuanto a lo que me referí en esa obra como la teoría débil del bien, la bondad como racionalidad nos suministra parte de un marco que cumple dos papeles principales: primero, nos ayuda a identificar una lista viable de bienes primarios;[4] segundo, basándonos en un índice de estos bienes, nos permiti-

go inapropiado para el papel que desempeñan en una concepción política. La distinción entre una doctrina comprensiva y una concepción política está ausente, por desgracia, en mi *Teoría de la justicia;* y si bien pienso que casi toda la estructura y el contenido sustantivo de la justicia como imparcialidad (incluida la idea del bien como racionalidad) sigue sin cambios en esa concepción, en lo político la comprensión de este punto de vista en conjunto ha cambiado de manera importante. Charles Larmore, en su *Patterns of Moral Complexity ¡Pautas de complejidad moral!* (Cambridge, Cambridge University Press, 1987), pp. 118-130, está en lo correcto al criticar vigorosamente la ambigüedad de mi *Teoría de la justicia* acerca de este asunto fundamental. [4] En *Teoría de la justicia,* p. 396, se afirma acerca de la teoría "débil" del bien que "su propósito es asegurar las premisas sobre los bienes primarios necesarios para llegar a los principios de jus-

rá especificar los objetivos (o las motivaciones) de las partes en la posición original, y explicar por qué esos objetivos (o motivaciones) son racionales. Analicé el segundo de estos papeles en n: 5, así que a continuación me ocuparé del primero.

§ 3. LOS BIENES PRIMARIOS Y LAS COMPARACIONES INTERPERSONALES

1. Como acabo de decirlo, un objetivo de la idea del bien como racionalidad es suministrar parte del marco de referencia para una explicación de los bienes primarios. Pero, para completar este marco de referencia, esa idea debe combinarse con una concepción política de los ciudadanos considerados libres e iguales. Hecho esto, detectamos y expresamos lo que los ciudadanos necesitan y exigen cuando se consideran tales personas, y miembros plenamente normales y cooperadores de la sociedad durante toda su vida.

Aquí, reviste la mayor importancia que la concepción de los ciudadanos como personas se considere una concepción política, y no como perteneciente a una doctrina comprensiva. Es esta concepción política de las personas, con su explicación de sus poderes morales y de sus intereses de orden superior,[5] junto con el marco de referencia del concepto del bien como racionalidad, y con los hechos básicos de la vida social y las condiciones del crecimiento y de la alimentación de los humanos, lo que suministra el entorno necesario para especificar las necesidades de los ciudadanos y sus exigencias. Todo esto nos permite elaborar una lista viable de los bienes primarios, como vimos en 11: 5.3.

2. El papel de la idea de los bienes primarios se expone a continuación.[6] Una característica básica de la sociedad política bien ordenada es que existe un entendimiento público, no sólo acerca de las clases de exigencias que pueden hacer apropiadamente los ciudadanos cuando se suscitan cuestiones de justicia política, sino también un entendimiento público acerca de cómo han de sostenerse esas reclamaciones. Una concepción política de la justicia suministra el fundamento para tal entendimiento, y por ende capacita a los

ticia. Una vez que se ha aplicado esta teoría y en cuanto se han tomado en cuenta los bienes primarios, estamos en posibilidad de utilizar los principios de justicia en el desarrollo ulterior de... toda la teoría del bien".

[5] Véase la discusión acerca de esto en 1:3,5; 11:1-2,8.

[6] La explicación de los bienes primarios que se hace aquí y en la siguiente sección está tomada de mi ensayo "Social Unity and Primary Goods" ["Unidad social y bienes primarios"), en *Uti-Htarianism and Beyond [El utilitarismo y más allá de él]*. No obstante, al ajusfarme a las importan tes críticas de Sen, a las que me refiero en la nota 12, más adelante, he hecho varios cambios, tanto en relación con esa explicación como en relación con la que apareció en un artículo del mismo título de esta conferencia en *Philosophy and Public Affairs* 17 (verano de 1988). Espero que ahora nuestros puntos de vista estén de acuerdo sobre los temas que aquí nos ocupan, aunque el punto de vista de Sen tiene un alcance mucho más largo que el mío, como observo más adelante.

ciudadanos para llegar a un acuerdo para valorar sus diversas exigencias y determinar su peso específico. Este fundamento, como explicaré en la § 4, resulta ser una concepción de las necesidades de los ciudadanos —es decir, de las necesidades de las personas en tanto que ciudadanos—, y esto permite a la justicia como imparcialidad sostener que la satisfacción de las exigencias apropiadamente relacionadas con estas necesidades tiene que ser aceptada públicamente como ventajosa, y así tomarse en cuenta para el mejoramiento de las circunstancias de los ciudadanos en lo referente a la justicia política.' Una eficaz concepción política de la justicia incluye, por tanto, un entendimiento político de lo que hay que reconocer públicamente como necesidades de los ciudadanos, lo cual, por consiguiente, resulta benéfico para todos.

En el liberalismo político, el problema de las comparaciones interpersonales surge como sigue: dadas las conflictivas concepciones comprensivas acerca del bien, ¿cómo es posible llegar a tal entendimiento político de las que han de considerarse exigencias apropiadas? La dificultad estriba en que el gobierno no puede actuar para llevar al máximo la satisfacción de las preferencias racionales de los ciudadanos, ni de sus necesidades (como en el utilitarismo),[7] ni para hacer que avance la excelencia humana, ni para promover los valores de la perfección (como en el perfeccionismo), así como no puede actuar para promover el catolicismo o el protestantismo, o cualquier ota religión. Ninguno de estos puntos de vista sobre el significado, el valor y la finalidad de la vida humana, tal como lo especifican las correspondientes doctrinas comprensivas religiosas o filosóficas, es afirmada generalmente por los ciudadanos, y así, tratar de realizar cualquiera de estos valores religiosos o filosóficos mediante la instauración de instituciones básicas daría a la sociedad política cierto carácter sectario. Para encontrar una idea del bien que compartan los ciudadanos, apropiada para finalidades políticas, el liberalis-

[7] En el caso del utilitarismo, tales como el de Henry Sidgwick en *Methods of Ethics,* o el de R. B. Brandt en *The Good and the Right [El bien y lo correcto]* (Oxford, Clarendon Press, 1979), que apunta a una explicación del bien de individuos, tal como deben ellos entenderlo, cuando son racionales, y en que el bien es caracterizado de manera hedonista, o en términos de satisfacción de deseos o de intereses, lo que se afirma en el texto es, en mi opinión, apropiado. Pero, como ha sostenido M. Scanlon, el punto importante de otra idea de lo útil que se encuentra a menudo en la economía del bienestar es muy diferente: no consiste en dar una explicación del bien de los individuos, como lo deberían entender desde un punto de vista meramente personal. Más bien se trata de encontrar una caracterización general del bien de los individuos que derive de cómo entienden más específicamente el bien y cómo esta concepción es apropiadamente imparcial entre personas, y por tanto puede utilizarse en la argumentación moral y en la teoría normativa económica, al considerarse las cuestiones de política pública. Véase el ensayo de Scanlon "The Moral Basis of Interpersonal Comparisons" ["Las bases morales de las comparaciones interpersonales"], en *Interpersonal Comparisons of Well-Being [Comparaciones interpersonales del bienestar],* editado por J. Elstery J. Roemer (Cambridge, Cambridge University Press, 1991), pp. 22-30. Es posible que el punto de vista que expreso en el texto necesite alguna revisión para tratar de esta utilización de la idea de lo útil.

mo político busca una idea de las ventajas racionales dentro de una concepción política independiente de cualquier doctrina comprensiva, y que por tanto pueda ser el foco de un consenso traslapado.

3. La concepción de los bienes primarios se refiere a este problema político de orden práctico. La respuesta que se ha propuesto se funda en identificar una similitud parcial en la estructura de las concepciones del bien permisibles de los ciudadanos. Aquí, las concepciones permisibles son doctrinas de largo alcance cuya consecución no está excluida por el principio de justicia política. Aunque los ciudadanos no profesen la misma concepción (permisible), con todos sus fines últimos y sus lealtades, dos cosas bastarán para obtener una idea compartida de las ventajas racionales: primero, que los ciudadanos profesen la misma concepción política de sí mismos como personas libres e iguales; y segundo, que sus concepciones del bien (permisibles), por diferentes que sean su contenido y sus conexas doctrinas religiosas y filosóficas, necesiten para su promoción más o menos los mismos bienes primarios; esto es, los mismos derechos y libertades básicos, las mismas oportunidades y los mismos medios generales, como los ingresos monetarios y la riqueza, todo ello sostenido por las mismas bases sociales del respeto a sí mismo. Estos bienes, decimos, son cosas que necesitan los ciudadanos en tanto que personas libres e iguales, y las exigencias acerca de estos bienes se consideran exigencias apropiadas.[8]

La lista básica de los bienes primarios (a la que podríamos agregar otros en caso necesario) tiene los siguientes cinco encabezados:

a) los derechos y libertades básicas, que también se dan en una lista aparte;

b) la libertad de desplazamiento y la libre elección de ocupación en un marco de diversas oportunidades;

c) los poderes y las prerrogativas de los puestos y cargos de responsabilidad en las instituciones políticas y económicas de la estructura básica;

d) ingresos y riqueza, y por último,

e) las bases sociales de respeto a sí mismo.

[8] Expresado en términos del bien como racionalidad, suponemos que todos los ciudadanos tienen un plan de vida racional que requiere, para su realización, de más o menos la misma clase de bienes primarios. (Como se indicó en la § 2, al afirmar esto nos basamos en varios hechos psicológicos de sentido común acerca de las necesidades humanas, en sus fases de desarrollo, etc. Véase mi *Teoría de la justicia*, capítulo 7, p. 433 y ss y 447.) Esta suposición reviste gran importancia, pues simplifica en gran medida el problema de encontrar un índice viable de los bienes primarios. Sin suposiciones restrictivas de esta clase, es conocido que el problema del índice de bienes primarios es irresoluble. Sen tiene un análisis instructivo de estos asuntos en su ensayo "On Indexing Primary Goods and Capabilities", julio de 1991 (inédito). Al mismo tiempo, estas suposiciones restrictivas ponen de manifiesto que, a menos que lo expresemos de otra manera, nos referimos a lo que considero la pregunta fundamental de la justicia política: ¿cuáles son los términos justos de cooperación entre ciudadanos libres e iguales en derechos en tanto que integrantes plenamente cooperadores y normales de la sociedad en toda una vida (i: 3.4)?

Esta lista incluye las principales características de las instituciones; es decir, los derechos y libertades básicas, las oportunidades institucionales, las prerrogativas de los puestos y cargos, junto con el derecho a los ingresos monetarios y a la riqueza. Las bases sociales de respeto a sí mismo se explican mediante la estructura y el contenido de instituciones justas, junto con las características de la cultura política pública, tales como el reconocimiento público y la aceptación de los principios de la justicia.

4. El pensamiento que subyace a la introducción de los bienes primarios consiste en encontrar una base pública aplicable para las comparaciones interpersonales, fundamentada en características objetivas de las circunstancias sociales de los ciudadanos, a plena luz, todo ello, en el trasfondo de un pluralismo razonable. Siempre y cuando se tomen las debidas precauciones, podemos, en caso necesario, alargar la lista para incluir en ella otros bienes; por ejemplo, el tiempo de ocio,[9] y hasta ciertos estados mentales, como la liberación del dolor físico.[10] No me ocuparé de estos temas aquí. Lo verdaderamente importante es reconocer siempre los límites de lo político y de lo practicable:

primero, debemos quedarnos dentro de los límites de la justicia en tanto que imparcialidad, como una concepción política que pueda servir de foco de un consenso traslapado y,

segundo, debemos respetar las restricciones de la simplicidad y la dispo-nibüidad de información a las que está sujeta cualquier concepción política practicable (en oposición a lo que sucede con cualquier doctrina comprensiva moral).[11]

[9] La pregunta de cómo manejar el tiempo de ocio la planteó R. A. Musgrave en "Maximin, Uncertainty, and the Leisure Trade-off", en *Quarterly Journal of Economics* 88 (noviembre de 1974). Sólo comentaré aquí que 24 horas menos en una jornada laboral podría ser incluida como una norma en el índice del ocio. Quienes no estuvieran de acuerdo en trabajar en condiciones en que hay mucho trabajo que hacer (supongo que los puestos de trabajo no escasean ni están racionados), tendrían tiempo de ocio extraordinario estipulado como igual al índice de los menos privilegiados. Así, por ejemplo, quienes se dedican todo el día al *surfing* en Malibú, California, deben encontrar la manera de sostenerse a sí mismos y no tendrían derecho a recibir ayuda económica de los fondos públicos. Debe entenderse bien que este breve comentario no intenta suscribir ninguna política social particular. Hacerlo así requeriría de un cuidadoso estudio de las circunstancias. De lo que se trata es simplemente de indicar, como se hace en los comentarios del texto, que de ser necesario la lista de bienes primarios, en principio, puede extenderse.

[10] Aquí recojo una sugerencia de T. M. Scanlon en su "Moral Basis of Interpersonal Comparisons", p. 41.

[11] Véase el ensayo de Richard Arneson "Equality and Equal Opportunity for Welfare" ["Igual dad y oportunidades equitativas de bienestar"], en *Philosophical Studies* 54 (1988), pp. 79-95, como ejemplo de esto. Creo que esta idea se desvía de las restricciones expresadas en el texto. En la vida política, los ciudadanos no pueden sensatamente aplicar o promover esta idea. Véan se los comentarios de Daniels en "Equality of What: Welfare, Resources, or Capabilities?", en *Philosophy and Phenomenological Research* I (Suplemento) (otoño de 1990), p. 20 y ss.

Arrow y Sen[12] han suscitado varias preocupaciones practicables urgentes. Apuntan estos autores las muchas variaciones importantes entre personas, en sus capacidades —morales, intelectuales y físicas— y en sus determinadas concepciones del bien, así como en sus preferencias y gustos particulares. Señalan que estas variaciones son a veces de tal magnitud, que resulta muy difícil asegurar para todos el mismo índice de bienes primarios para satisfacer sus necesidades de ciudadanos, y por tanto se desiste de intentarlo. Arrow menciona las variaciones en las necesidades de la gente en cuanto a atención médica y en cuanto a lo caro que les resulta satisfacer sus gustos y preferencias. Sen ha hecho hincapié en la importancia que tienen entre la gente las variaciones en sus capacidades básicas y, por tanto, en su capacidad para utilizar los bienes primarios para lograr sus metas. Arrow y Sen seguramente están en lo cierto en cuanto a que, en algunos de estos casos, el mismo índice para todos sería injusto.

Antes de replicar a esto, debo decir, sin embargo, que aquí no trato de comunicar toda la profundidad de la noción de Sen acerca de las capacidades básicas. Para él, se refieren a las libertades en conjunto para elegir entre combinaciones de funcionamientos (estrictamente, un número de funcionamientos elevado a la *n* potencia), y constituyen la base de su punto de vista sobre las diversas formas de la libertad, de la libertad del bienestar y de los agentes de la libertad. Más allá de esto, estas capacidades proporcionan el terreno y los fundamentos para las muy importantes y diversas clases de juicios de valor.[13] Pienso que, para mis limitados propósitos en este texto, no necesito ocuparme más profundamente de estas cuestiones.

Así pues, a manera de réplica, diré al respecto lo siguiente. He supuesto, y seguiré suponiendo, que aunque los ciudadanos no tienen iguales capacidades, sí poseen, por lo menos en grado mínimo esencial, las capacidades morales, intelectuales y físicas que les permiten ser integrantes plenamente cooperadores de la sociedad en toda una vida. Recordemos que, para nosotros, la pregunta fundamental de la filosofía política consiste en cómo especificar los términos justos de la cooperación entre personas así concebidas (i: 3.4). Concuerdo con Sen en que las capacidades básicas son de primordial importancia y en que la utilización de los bienes primarios siempre tiene que valorarse a la luz de suposiciones acerca de esas capacidades (n: 5.2-3).

5. Queda en pie otra pregunta: ¿cómo tratar estas variaciones? El espacio

[12] Véase K. J. Arrow, "Some Ordinalist Notes on Rawls' Theory of Justice" ["Notas ordinalistas sobre la teoría de la justicia de Rawls"], en *Journal of Philosophy* (1973), especialmente la p. 253 y ss; y Amartya Sen, "Equality of What?" (1979), reimpreso en *Choice, Welfare and Measurement* (Cambridge, Mass., MIT Press, 1982), especialmente las pp. 364-369; "Well-Being, Agency, and Freedom", en *Journal of Philosophy* 82 (abril de 1985), especialmente las pp. 195-202; y, de publicación más reciente, "Justice: Means versus Freedoms", en *Philosophy and Public Affairs* 19 (primavera de 1990), pp. 11-121.

[13] En lo referente a estos asuntos, véase "Well-Being, Agency, and Freedom", de Sen.

de que disponemos aquí no nos permite hacer un análisis apropiado, pero es necesario apuntar algunas observaciones al respecto. Distingamos cuatro clases principales de variaciones, y luego preguntemos si una de estas variaciones coloca a la persona por encima o por debajo de la línea de lo mínimo esencial: es decir, si deja a las personas con más o con menos de las capacidades esenciales mínimas que necesitan para ser integrantes cooperadoras normales de la sociedad.

Las cuatro clases principales de variaciones son: *a)* variaciones en las capacidades y habilidades morales e intelectuales; *b)* variaciones en las capacidades y habilidades físicas, incluidos los efectos de las enfermedades y de los accidentes sobre las habilidades o aptitudes naturales; *c)* variaciones en las concepciones que tienen del bien los ciudadanos (el hecho del pluralismo razonable); así como *d)* variaciones en los gustos y en las preferencias, aunque estas últimas son de menor profundidad.

Dada nuestra suposición en esto de que todo el mundo tiene la capacidad de ser un miembro normal cooperador de la sociedad, decimos que, cuando los principios de la justicia (con su índice de bienes primarios) están satisfechos, ninguna de estas variaciones entre los ciudadanos son injustas, ni suscitan injusticias. Ciertamente, es ésta una de las principales aseveraciones de la justicia como imparcialidad.

Para ver bien esto, veamos caso por caso. En el caso *a),* las únicas variaciones de capacidades en lo moral, en lo intelectual y en lo físico están por encima de la línea de lo mínimo esencial. Como vimos en n: 6.3-4, estas variaciones se manejan mediante las prácticas sociales de considerar aptas a las personas, o calificarlas como aptas, para los puestos y para la libre competición en el entorno de las justas oportunidades, incluyendo la equidad de oportunidades en educación, junto con la regulación de las desigualdades en ingresos y en riqueza material mediante el principio de diferencia. En el caso *b),* las variaciones que sitúan a algunos ciudadanos por debajo de la línea de lo esencial como resultado de la enfermedad o de algún accidente (en cuanto las tomamos en cuenta) pueden tratarse, en mi opinión, en la etapa legislativa, cuando se conocen la prevalencia y las clases de estos infortunios, y pueden cuantificarse los costos de sus tratamientos y remedios y balancearse estos gastos junto con las erogaciones totales del gobierno. El objetivo es restaurar la salud de la gente mediante la atención médica apropiada, de manera que estas personas vuelvan a ser miembros plenamente cooperadores de la sociedad.[14]

[14] Véanse las breves observaciones al respecto en "Social Unity and Primary Goods", p. 168. Aquí debo seguir la idea general del punto de vista mucho más elaborado de Norman Daniels, en su ensayo "Health Care Needs and Distributive Justice" ["Las necesidades de atención de la salud y la justicia distributiva"], en *Philosophy and Public Affairs* 10 (primavera de 1981) y, más completamente desarrollado, en su ensayo *Just Health Care [Atención justa de la salud]* (Cambridge, Cambridge University Press, 1985), capítulos 1-3.

En cuanto al caso *c),* las variaciones en las concepciones del bien dan pie a algunas preguntas de mayor importancia, a algunas de las cuales se contestan en la § 6, más adelante. Allí sostengo que la justicia en tanto que imparcialidad es justa con las concepciones del bien, o más bien con las personas que tienen estas concepciones del bien, aunque algunas concepciones se consideren no permisibles y aunque no todas las concepciones de esta clase tengan la misma oportunidad de prosperar. Por último, en lo concerniente al caso *d),* las variaciones en preferencias y gustos se consideran asunto de la responsabilidad de cada cual. Como vimos en i: 5.4, que podamos asumir la responsabilidad de nuestros fines forma parte de lo que los ciudadanos libres pueden esperar unos de otros. Asumir la responsabilidad de nuestros gustos y preferencias, hayan surgido o no de nuestra elección auténtica, es un caso especial de esa misma responsabilidad. En tanto que ciudadanos con poderes morales realizados, esto es algo que debemos aprender a manejar. Y esto nos permite, además, considerar como un problema especial las preferencias y los gustos que son incapacitantes y convierten a alguien en un ser inhábil para cooperar normalmente con la sociedad. Entonces, la situación de esa persona es un caso médico o psiquiátrico que deberá tratarse como tal.[15]

Así pues, una vez que hemos distinguido las cuatro clases principales de variaciones entre personas cuando éstas están por encima o por debajo de la línea de lo esencial, la explicación de los bienes primarios parece adecuarse a todos los casos, excepto, posiblemente, para el caso *b),* que abarca instancias de enfermedades y accidentes que sitúan a los ciudadanos por debajo de esa línea. En este caso, Sen plantea con fuerza la pregunta de si un índice de los bienes primarios puede ser suficientemente flexible para que resulte justo o equitativo. No puedo extenderme más aquí a este respecto, y simplemente expreso la conjetura de que, aprovechando la información disponible en la etapa legislativa, puede diseñarse un índice suficientemente flexible para que nos dé juicios de valor tan justos o equitativos como los de cualquier concepción política que podamos aplicar. Recordemos que, como nos

[15]Al considerar las preferencias y los gustos personales cuando se vuelven incapacitantes y requieren de atención psiquiátrica, me he basado en el ensayo de Norman Daniels "Equality of What: Welfare, Resources, or Capabilities?", pp. 288-292, en su análisis acerca de los puntos de vista de Arneson (véase la nota 10, arriba), y en G. A. Cohén, "On the Currency of Egalitarian Justice", en *Ethícs* 99 (julio de 1989). Tomemos el ejemplo que da Arrow: supongamos que nos hemos acostumbrado a una dieta que incluye huevos de chorlito y un vino clarete de prefi-loxera (pues hemos crecido en el seno de una familia rica), y que después de algún revés económico no podemos adquirir estas viandas y reclamamos ayuda financiera para poder comprar estas cosas. Daniels propone que esto se considere uno de los casos en que nuestra capacidad normal para responsabilizarnos de nuestros fines, como integrantes cooperadores de la sociedad, está fuera de lugar. El mal funcionamiento de esta situación exige un tratamiento especial. No decimos que por haberse originado nuestras preferencias a causa de nuestra crianza, y no por elección, la sociedad nos debe alguna compensación. Más bien hemos de considerar que es parte normal de nuestra condición humana adaptarnos o superar las preferencias que nos ha impuesto nuestra crianza.

insta a hacerlo Sen, cualquier índice de esta índole tomará en cuenta las capacidades básicas, y su objetivo consistirá en restaurar a los ciudadanos a su papel de miembros normales y cooperadores de la sociedad.

6. En conclusión, la utilización de los bienes primarios supone que, en virtud de sus poderes morales, los ciudadanos toman parte en la formación y en el cultivo de sus fines y preferencias. De ahí que no sea objeción válida en sí misma, para la utilización de bienes primarios, que un índice no incluya aquellos bienes inusitados y onerosos. Podemos argumentar, además, que es poco razonable, si no injusto, considerar que tales personas son responsables de sus preferencias y exigirles que hagan lo más que puedan para satisfacer esas preferencias. Pero, dada su capacidad de asumir la responsabilidad de los fines que persiguen, no consideramos que los ciudadanos sean portadores pasivos de deseos. Esa capacidad es parte del poder moral para formar, revisar y perseguir racionalmente la realización de una concepción del bien, y de lo que hay que hacer responsables a los ciudadanos es del conocimiento público que transmite la concepción política. Se supone que han ajustado sus gustos y desagrados, cualesquiera que sean éstos, en el transcurso de sus vidas, para adaptarlos a sus ingresos, a su riqueza y a la posición en la vida que pueden esperar lograr razonablemente. Se considera injusto que debieran tener menos ahora, para evitar a otros las consecuencias de su falta de previsión o de autodisciplina.

Sin embargo, la idea de hacer responsables a los ciudadanos por sus propios fines es razonable sólo si partimos de ciertas suposiciones. Primero, debemos suponer que los ciudadanos pueden regular y revisar sus fines y preferencias a la luz de las expectativas de obtener los bienes primarios. Como ya lo he dicho, esta suposición está implícita en los poderes morales que se les atribuyen. Pero, en sí misma, esta suposición no basta. Debemos, además, encontrar criterios viables para las comparaciones interpersonales que se puedan aplicar públicamente y, de ser posible, de manera fácil. Así, intentaremos demostrar, en segundo lugar, cómo se relacionan los bienes primarios con los intereses de orden superior que se asocian a los poderes morales, de manera que los bienes primarios sean efectivamente criterios públicos fehacientes para dirimir las cuestiones de justicia política. Por último, el uso eficaz de los bienes primarios también supone que la concepción de la persona que forma la base de estas dos suposiciones por lo menos se acepte implícitamente como un ideal que subyace en la concepción pública de la justicia. De otra manera, los ciudadanos estarían menos dispuestos a aceptar la responsabilidad en el sentido que se les exige.[16]

[16] El texto de estos dos últimos párrafos es una revisión de la primera interpretación de la responsabilidad por los fines personales y los bienes primarios que hice en "Kantian Equality", en *Cambridge Review* (febrero de 1975), y por ello estoy en deuda con Scanlon y con Samuel Scheffler. Pienso que mi interpretación revisada ahora concuerda con el ensayo de Scanlon

§ 4. LOS BIENES PRIMARIOS COMO NECESIDADES DE LOS CIUDADANOS

1. Con esta explicación de los bienes primarios (planteada al principio del segundo párrafo de la § 3.2): a saber, cómo, dado el hecho de un pluralismo razonable, es posible un entendimiento público de lo que debe considerarse ventajoso en materia de justicia política. Al demostrar cómo es posible ese entendimiento, hemos subrayado la naturaleza práctica de los bienes primarios. Con esto quiero decir que realmente podemos presentar un esquema de libertades básicas equitativas y de oportunidades justas que, cuando esté garantizado por la estructura básica, asegure para todos los ciudadanos el desarrollo apropiado y el ejercicio pleno de sus dos poderes morales y una participación justa en los medios generales esenciales para promover sus determinadas (permisibles) concepciones del bien. Por supuesto, no es ni posible ni justo permitir la consecución de todas las concepciones del bien (algunas significan la violación de los derechos y libertades básicos). Sin embargo, podemos decir que, cuando las instituciones básicas satisfacen los requisitos de una concepción política de la justicia mutuamente reconocida por ciudadanos que profesan doctrinas comprensivas en un consenso traslapado razonable, este hecho confirma que esas instituciones permiten suficiente espacio para modos de vida dignos del apoyo de los ciudadanos devotos. Esto debe realizarse si tales instituciones han de ser las de una sociedad justa y buena.[17]

Si volvemos a considerar lo que dijimos en la § 3 de esta conferencia, observamos ante todo que las participaciones justas en los bienes primarios claramente no se juzgan una medida del bienestar psicológico que esperan, en general, los ciudadanos, o una medida de su utilidad, como dirían los economistas. La justicia como imparcialidad rechaza la idea de comparar y llevar al máximo el bienestar general en materia de justicia política. Tampoco trata de estimar hasta qué grado tienen éxito los individuos en promover su estilo de vida, ni de juzgar el valor intrínseco (o el valor perfeccionista) de los fines que persiguen. Cuando los vemos como derechos, libertades y oportunidades, como medios generales para ciertos propósitos, los bienes primarios no constituyen, claramente, la idea de ninguna persona en particular de los valores básicos de la vida humana, y no deben entenderse así, por esencial que se considere su posesión.

2. En vez de eso, decimos que, dada la concepción política de los ciudadanos, los bienes primarios especifican cuáles son sus necesidades —parte de

"Preference and Urgency", publicado en *Journal of Philosophy* 82 (noviembre de 1975), pp. 655-669.

[17] Esto no quiere decir, como se cons lera en la § 6, más adelante, que puedan lograr un mundo social sin pérdidas.

las cuales es el bien, en tanto que ciudadanos— cuando se suscitan cuestiones acerca de la justicia. Es esta concepción política (con su suplemento del marco de lo bueno, del bien, como racionalidad) la que nos permite establecer qué bienes primarios son los necesarios. Aunque un índice de estos bienes primarios puede especificarse más en las etapas constitucional y legislativa, e interpretarse aun más específicamente en la etapa judicial,[18] no se intenta con este índice aproximarse a una idea de la ventaja racional, o del bien, que especifique una concepción no política (comprensiva). Se trata, en cambio, de que un índice más específico defina, para casos más concretos, lo que hay que considerar necesidades de los ciudadanos, y que permita incluir las necesarias variaciones (de lo cual hemos tratado en la § 3.5).

De manera alternativa, la especificación de estas necesidades es una construcción que se hace a partir del interior de una concepción política, y no desde el interior de una doctrina comprensiva. El concepto estriba en que esta construcción suministra, dado el hecho de un pluralismo razonable, la mejor norma disponible de justificación de exigencias en competición que es mutuamente aceptable para todos los ciudadanos, en general.[19] Aun si en la mayoría de los casos el índice de bienes primarios no se aproxima mucho a lo que muchas personas desean y valoran más desde el punto de vista de sus doctrinas comprensivas, seguramente todos, o casi todos, considerarían los bienes primarios de gran valor en la consecución de estos puntos de vista. Así, pueden suscribir la concepción política y sostener que lo que resulta realmente importante en cuestiones de justicia es la satisfacción de las necesidades de los ciudadanos mediante las instituciones de la estructura básica, en las formas en que los principios de la justicia, reconocidos por un consenso traslapado, especifican como justas.[20]

[18] En lo que respecta a estas etapas, véase mi *Teoría de la justicia,* § 32.

[19] Esta idea de las necesidades de los ciudadanos como una construcción es paralela, en muchos aspectos, a lo que Scanlon llama la interpretación "convencionalista" de su concepto de la urgencia. En el penúltimo párrafo de "Preference and Urgency", en la p. 668, Scanlon distingue dos interpretaciones de urgencia: una, naturalista; la otra, convencionalista. Un índice de los bienes primarios se acerca a la descripción que hace Scanlon de una interpretación convencionalista de la urgencia, como "una construcción que se integra con propósitos de argumentación moral [yo diría política]... Su utilidad... deriva del hecho de que representa, en ciertas circunstancias [es decir, en circunstancias de un pluralismo razonable], la mejor norma disponible de justificación que es mutuamente aceptable para personas cuyas preferencias son distintas".

[20] Me gustaría añadir aquí que la idea de necesidad utilizada en mi texto considera las necesidades relativas a una concepción política de la persona, y relativas a su papel y a su situación socioeconómica. Las exigencias o necesidades de los ciudadanos en tanto que personas libres e iguales en derechos son diferentes de, pongamos por caso, las de los pacientes o las de los estudiantes. Y las necesidades son diferentes de los deseos, anhelos o aspiraciones. Las necesidades de los ciudadanos son objetivas en una forma en que no lo son los deseos: es decir, expresan exigencias de las personas con ciertos intereses de orden superior y que tienen cierto papel o cierta situación en la sociedad. Si estas exigencias no se satisfacen, las personas no podrán conservar su papel ni su situación en la sociedad, ni lograr sus fines esenciales. La reclamación de un ciudadano en el sentido de que algo le es necesario puede denegársele cuando no es objeti-

3. La precedente explicación de los bienes primarios incluye lo que podemos llamar "una división social de la responsabilidad": la sociedad, los ciudadanos como cuerpo colectivo, aceptan la responsabilidad de conservar las libertades básicas equitativas y las oportunidades equitativas y la de proveer una justa participación en los bienes primarios para todos, dentro de este marco: un marco en que los ciudadanos, como individuos, y constituidos en asociaciones, aceptan la responsabilidad de revisar y ajustar sus fines y aspiraciones en vista de los medios generales que pueden esperar, dada su presente situación y su situación futura previsible. Esta división de la responsabilidad se apoya en la capacidad de las personas de asumir la responsabilidad por sus fines, y la de moderar, consecuentemente, sus exigencias sobre sus instituciones sociales.

Llegamos así, por tanto, a la idea de que los ciudadanos en tanto que libres e iguales en derechos deberán estar en libertad de hacerse cargo de sus vidas, y de que cada cual espera que los demás adapten su concepción del bien a su esperada participación en los bienes primarios. La única restricción sobre los proyectos de vida es que estos proyectos sean compatibles con los principios públicos de la justicia, y que las exigencias o reclamaciones sólo se promuevan en cuanto a ciertas clases de cosas (bienes primarios) y en las formas que especifican tales principios. Esto implica que los sentimientos fuertes y las aspiraciones muy profundas hacia ciertas metas no pueden, como tales, motivar que la gente reclame la asignación de recursos sociales, ni para exigir a las instituciones públicas que asignen recursos para lograr esos fines. Los deseos y las aspiraciones, por fuertes que sean, no constituyen por sí mismos razones válidas en materia de elementos constitucionales esenciales ni en materia de justicia básica.[21] El hecho de que tengamos un intenso y compulsivo deseo en tales casos no es un argumento válido para su satisfacción. Así como una fuerte convicción, por sí misma, no es argumento válido en cuanto a su veracidad. Combinados con un índice de bienes primarios, los principios de la justicia desprenden razones de justicia, no sólo del flujo y reflujo de la marea de fluctuantes deseos y aspiraciones, sino hasta de sentimientos y compromisos. El significado de esta aseveración se ilustra mediante la tolerancia en materia religiosa, que no atribuye peso a la convicción con la que podemos oponernos a las creencias y prácticas religiosas de los demás.

vamente una necesidad lo que reclama. En efecto, la concepción política de la persona y la idea de los bienes primarios especifican una clase especial de necesidad para una concepción política de la justicia. Las necesidades, en cualquier otro sentido, junto con los deseos y con las aspiraciones, no desempeñan ningún papel en esto. Véase "Social Unity and Primary Goods", p. 172 y ss.

[21] Esto no niega que pueda haber, dependientes del punto de vista comprensivo, razones perfectamente válidas en otros casos.

§ 5. Las concepciones permisibles del bien y las virtudes políticas

1. Históricamente, un tema común del pensamiento liberal es que el Estado no debe favorecer a ninguna doctrina comprensiva ni a su concepción del bien asociada. Pero también es un tema común de los críticos del liberalismo que éste no se apega a tal principio y que, de hecho, está sesgado arbitrariamente en favor de una u otra forma del individualismo. Como apunté al principio de esta exposición, la aseveración de la prioridad de lo correcto al parecer puede dejar a la justicia como imparcialidad (en tanto que forma del liberalismo político) abierta a una objeción de esta índole.

Así pues, al analizar las dos siguientes ideas —las de las concepciones permisibles del bien (las permitidas por los principios de la justicia) y las de las virtudes políticas— utilizaré la muy conocida idea de la neutralidad como medio para introducir en mi exposición los problemas principales a este respecto. Sin embargo, pienso que el término *neutralidad* no es afortunado: algunas de sus connotaciones son muy desorientadoras, y otras sugieren principios impracticables. Por tal razón no lo he utilizado antes en estas conferencias. Pero, con la debida precaución, y utilizándolo sólo como pieza de utilería, por así decirlo, podemos esclarecer cómo la prioridad de lo correcto se conecta con las mencionadas ideas del bien.

2. La neutralidad puede definirse de muy diversas maneras.[22] Una es procedimental; por ejemplo, referida a un procedimiento que puede legitimarse, o justificarse, sin recurrir a valor moral alguno. O, si esto parece imposible, pues mostrar algo como justificado parece implicar el recurso a ciertos valores, podemos decir que un procedimiento neutral es el que se justifica mediante el recurso a ciertos valores neutrales, esto es, a valores tales como la imparcialidad, la consistencia en la aplicación de principios generales a todos los casos relacionados razonablemente (compárese con: casos similares en aspectos pertinentes, que se tratarán de manera semejante),[23] e

[22] En el texto analizo varias de estas maneras. Una que no suscribo es la de William Galston, quien opina que ciertas formas de liberalismo son neutrales, en el sentido de que no utilizan ideas del bien, excepto las puramente instrumentales (con medios neutrales, por así decirlo). Véase su ensayo "Defending Liberalism", en *American Political Science Review* 72 (septiembre de 1982), p. 622. Opuesta a esta sugerencia, la justicia en tanto que imparcialidad no es neutral en este sentido, como se aclarará pronto al lector, si no es que ya se le ha aclarado.

[23] Así, Herbert Wechsler, en su muy conocido análisis de las decisiones judiciales funda mentadas en ciertos principios (se refiere sobre todo a decisiones de la Suprema Corte), piensa que los principios neutrales son aquellos principios generales de que se nos persuade para apli carlos, no sólo al caso presente, sino a todos los casos previsibles razonablemente relacionados con éste, y que pueden suscitarse, dada la existencia de la Constitución y de una estructura po lítica básica. Los principios neutrales trascienden al caso particular y deben ser defendibles como ampliamente aplicables. Wechsler dice muy poco acerca de la derivación de tales princi pios de la Constitución misma o de los casos precedentes. Véase "Towards Neutral Principies of Constitutional Law", en *Principies, Politics, and Fundamental Lavo* (Cambridge, Mass., Har vard University Press, 1961).

iguales oportunidades para las partes contendientes para que presenten sus reclamaciones o exigencias.

Éstos son valores que regulan los procedimientos justos para adjudicar, o arbitrar, entre partes contendientes cuyas reclamaciones han entrado en conflicto. La especificación de un procedimiento neutral también puede basarse en valores que subyacen en los principios de la discusión racional y libre entre personas razonables perfectamente capacitadas para pensar y juzgar, y dedicadas a descubrir la verdad o a lograr un acuerdo razonable fundado en la mejor información disponible.[24]

3. La justicia como imparcialidad no es neutral desde el punto de vista procedimental. Está claro que sus principios de justicia son sustantivos y expresan mucho más que simples valores procedimentales, y así lo hacen sus concepciones políticas de la sociedad y de la persona, que están representadas en la posición original (n: 4-6). Como concepción política, tiende a ser el foco de un consenso traslapado. Es decir, que la vista de conjunto espera articular una base pública de justificación para la estructura básica de un régimen constitucional, que funcione a partir de ideas fundamentales intuitivas implícitas en la cultura política pública, y puesta al margen de doctrinas comprensivas, religiosas, filosóficas y morales. Busca un terreno y un fundamento común (o, si se prefiere, un terreno neutral), dado el hecho del pluralismo. Este terreno común es la concepción política misma, considerada el foco de un consenso traslapado. Pero el terreno común, así definido, no constituye un terreno neutral, desde el punto de vista del procedimiento.

Una manera muy diferente de definir la neutralidad es en términos de los objetivos de las instituciones básicas y de la política pública respecto a las doctrinas comprensivas y sus concepciones del bien asociadas. Aquí, la neutralidad de objetivo, en oposición a la neutralidad de procedimiento, significa que esas instituciones y políticas son neutrales, en el sentido de que pueden suscribirlas los ciudadanos generalmente, como en el interior del alcance de una concepción política pública. Así, la neutralidad podría significar, por ejemplo:

a) que el Estado habrá de asegurar para todos los ciudadanos igualdad de oportunidades para promover cualquier concepción del bien que profesen libremente;

b) que el Estado no hará nada que tenga como propósito favorecer o pro-

[24] En cuanto a este punto de vista, véase el instructivo análisis que hace Charles Larmore en *Patterns of Moral Compíexity,* pp. 53-59. Habla allí de "la justificación neutral de la neutralidad política como la fundamentada en una norma universal de diálogo racional" (p. 53), y se basa (modificándolas) en las importantes ideas de Jürgen Habermas. Véase, de este último, *Legiti-mation Crisis,* traducción de Thomas McCarthy (Boston, Beacon Press, 1976), Tercera Parte; y "Discursethik-Notizien zu einem Begründungsprogramm", en *Moralbewusstsein und kommu-nikatives Handeln* (Francfort, Suhrkamp, 1983), pp. 53-125.

mover ninguna doctrina comprensiva particular ni dar mayor asistencia a quienes la profesan;[25]

c) que el Estado no hará nada que facilite la aceptación por parte de los ciudadanos de cualquier concepción política, más que cualquier otra, a menos que tenga que tomar medidas para cancelar, o para compensar, los efectos de políticas que hagan tal cosa.[26]

La prioridad de lo correcto excluye el primer significado de la neutralidad de objetivo, pues permite que sólo las concepciones permisibles (las que respetan los principios de la justicia) puedan promoverse. El primer significado puede enmendarse en el sentido de que permita esto, y así enmendado, el Estado debe asegurar la igualdad de oportunidades para que pueda promoverse cualquier concepción permisible. En este caso, dependiendo del significado de la igualdad de oportunidades, la justicia como imparcialidad puede ser neutral en objetivo. En cuanto al segundo significado, se satisface en virtud de las características de una concepción política que exprese la prioridad de lo correcto; en tanto que la estructura básica esté regulada por tal punto de vista, sus instituciones no tenderán a favorecer a ninguna doctrina comprensiva. Sin embargo, en relación con el tercer significado (como lo analizaremos más adelante, en la § 6), resulta imposible que la estructura básica de un régimen constitucional justo no tenga importantes efectos e influencias respecto a qué doctrina comprensiva dure y gane adherentes a través del tiempo; y es inútil intentar contrarrestar estos efectos e influencias, o incluso valorar, para propósitos políticos, cuan profundas e invasoras serán estas doctrinas. Debemos aceptar los hechos de sentido común de la sociología política.

En resumen, podemos distinguir la neutralidad de procedimiento de la neutralidad de objetivo: pero esta última no debe confundirse con la neutralidad de efecto o influencia. En tanto que una concepción política para la estructura básica, la justicia como imparcialidad, en conjunto, trata de suministrar un terreno común como el foco de un consenso traslapado. También espera satisfacer el requisito de neutralidad de objetivo, en el sentido de que las instituciones básicas y la política pública no deben diseñarse para favorecer a ninguna doctrina comprensiva.[27] El liberalismo político abandona la neutralidad de efecto o de influencia por impracticable, y puesto que esta idea la sugiere fuertemente el término mismo, ésta es una razón suficiente para desechar esta clase de neutralidad.[28]

[25] Éste es el significado de la neutralidad en el ensayo de Ronald Dworkin "Liberalism". Véase *A Matter of Principie* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985), pp. 191 y ss.

[26] Esta exposición de las tres versiones de la neutralidad se basa en las formulaciones qué hace Joseph Raz en su obra *Morality o/Freedom* (Oxford, Clarendon Press, 1986), p. 114 y ss.

[27] Esta distinción entre neutralidad de procedimiento y neutralidad de resultados se ha adap tado de la obra de Larmore *Patterns of Moral Complexity,* pp. 42-47.

[28] Algunos acaso sientan que abandonar la neutralidad de efecto o influencia como imprac-

4. Si bien el liberalismo político busca un terreno común y es neutral en su objetivo, importa recalcar que, no obstante, puede afirmar la superioridad de ciertas formas de carácter moral, y alentar la práctica de ciertas virtudes morales. Así, la justicia en tanto que imparcialidad incluye tomar en cuenta ciertas virtudes políticas: las virtudes de la cooperación social justa, tales como las virtudes de la civilidad y de la tolerancia, de la razonabilidad y del sentido de imparcialidad (iv: 5-7). El punto decisivo es que admitir estas virtudes en una concepción política no lleva a la situación perfeccionista de una doctrina comprensiva.

Podemos ver esto una vez que tengamos clara la idea de una concepción política de la justicia. Como hemos dicho (en la § 1), las ideas del bien pueden introducirse libremente en la medida en que se necesiten para completar la concepción política de la justicia, siempre y cuando sean ideas políticas; esto es, siempre y cuando pertenezcan a una concepción política razonable de la justicia para un régimen constitucional. Esto nos permite suponer que la comparten los ciudadanos y que no depende de ninguna doctrina comprensiva en particular. Como los ideales vinculados a las virtudes políticas están ligados a los principios de la justicia política y a las formas de juicio y de conducta esenciales para sostener la cooperación social justa a través del tiempo, esos ideales y virtudes son compatibles con el liberalismo político. Caracterizan al ideal del buen ciudadano de un Estado democrático; un papel que especifican sus instituciones políticas. De esta manera, las virtudes políticas deben distinguirse de las virtudes que caracterizan a los estilos de vida que pertenecen a las doctrinas comprensivas religiosas y filosóficas, así como de las virtudes que pertenecen a varias ideas de tipo asociacional (los ideales de Iglesias y universidades, ocupaciones y vocaciones, clubes y equipos) y de aquellas virtudes apropiadas para los papeles de la vida en familia y a las relaciones entre individuos.

Por tanto, si un régimen constitucional toma ciertas medidas para reforzar las virtudes de la tolerancia y de la mutua confianza, por ejemplo, desalentando varias clases de discriminación religiosa y racial (de maneras que sean congruentes con la libertad de conciencia y la libertad de expresión del pensamiento), no por ello se convierte en un Estado perfeccionista de la clase que encontramos en Platón o en Aristóteles, ni establece determinada religión, como en los Estados católicos o protestantes de principios de la era moderna. En cambio, es tomando medidas razonables para reforzar las formas de pensamiento y sentimiento que sostienen la cooperación social justa

ticable puede desembocar en una vida pública y en una cultura pública excesivamente seculares. Hasta dónde esta preocupación es válida, lo consideraremos a la luz de lo que exponemos en la siguiente sección, especialmente en la § 6: 3-4, sobre las sectas religiosas que se oponen a la cultura del mundo moderno y sobre el intento de responder a la pregunta de las necesidades en la educación de los niños dentro de los límites de la concepción política. Debo a Dennís Thompson el haberme hecho ver lo necesario de llamar la atención a este respecto.

entre ciudadanos considerados libres e iguales, como logra el Estado la justicia como imparcialidad. Esto es muy diferente de la situación en que el Estado promueve en su propio nombre determinada doctrina comprensiva.[29]

§ 6. ¿Es LA JUSTICIA COMO IMPARCIALIDAD JUSTA RESPECTO A LAS CONCEPCIONES DEL BIEN?

1. Los principios de cualquier concepción política razonable deben imponer restricciones sobre los puntos de vista comprensivos permisibles, y las instituciones básicas necesitan inevitablemente alentar algunos modos de vida y desalentar otros, o incluso excluirlos. Así se suscita la pregunta de cómo alienta y desalienta la estructura básica (realizada por una concepción política) ciertas doctrinas comprensivas y ciertos estilos de vida asociados con ellos, y si es justa la manera en que lo hace. Considerar esta pregunta explicará el sentido en que el Estado, al menos en lo que concierne a los elementos constitucionales esenciales, no ha de hacer nada que intente favorecer a ningún punto de vista comprensivo particular.[30] En este punto, el contraste entre el liberalismo político y el liberalismo comprensivo se vuelve claro y fundamental.[31]

Alentar o desalentar las doctrinas comprensivas debe hacerse por dos razones, por lo menos: sus modos de vida asociados pueden estar en conflicto

[29] Recordemos aquí que las virtudes políticas se identifican y justifican por la necesidad de ciertas cualidades de carácter en los ciudadanos que viven en un régimen constitucional justo y estable. Esto no quiere decir que neguemos que estas mismas características o algunas seme jantes a éstas, no podrían ser también virtudes no políticas en tanto que se valorizan por otras razones dentro de varias doctrinas comprensivas particulares.

[30] Éste fue el segundo significado de neutralidad de objetivo que apuntamos en la sección precedente; lo satisface una concepción política.

[31] Los siguientes párrafos son una adaptación de mi réplica en "Fairness to Goodness" ["Imparcialidad para el bien"], en la *Phüosophical Review* 82 (abril de 1975), pp. 548-551, a una ob jeción de Thomas Nagel en su reseña en la misma revista, 82 (abril de 1973), pp. 226-229. En una instructiva discusión que no intentaré resumir aquí, Nagel argumenta que el estableci miento de la posición original, en mi *Teoría de la justicia,* aunque es ostensiblemente neutral en tre las diversas concepciones del bien, en realidad no lo es tanto. Y piensa así al respecto porque la supresión del conocimiento (por el velo de la ignorancia) a la que se pide que logre la unani midad no es equitativa para todas las partes. La razón de esto es que los bienes primarios, en los que basan las partes su selección de principios de justicia, no son igualmente valiosos en la consecución de todas las concepciones del bien. Dice que, además, la sociedad bien ordenada de la justicia como imparcialidad tiene un sesgo muy individualista, el cual es arbitrario, por que no se establece la objetividad entre esas concepciones del bien. La réplica que he expuesto más arriba en el texto de mi conferencia es un suplemento a esta parte de mi ensayo "Fairness to Goodness", de dos maneras: ante todo, aclara que la concepción de persona que se utiliza al llegar a una lista viable de bienes primarios es una concepción política; y en segundo lugar, que la justicia como imparcialidad, en sí misma, es una concepción política de la justicia. En cuanto entendemos la justicia como imparcialidad y las concepciones que pertenecen a ella, po demos dar una réplica más sólida a la objeción de Nagel, siempre y cuando, por supuesto, se acepte que esa neutralidad de influencia es impracticable.

directo con los principios de justicia; o bien pueden ser admisibles, pero no ganarse adherentes en la situación política y social de un régimen constitucional justo. El primer caso lo ilustra una concepción del bien que necesite reprimir o degradar a ciertas personas, por ejemplo, por causas raciales, éticas o perfeccionistas, como la esclavitud en la antigua Atenas o el sur de los Estados Unidos en el periodo anterior a la Guerra de Secesión. Ejemplos del segundo caso pueden ser ciertas formas de religión. Supongamos que determinada religión, y la concepción del bien que pertenece a ella, sólo puede sobrevivir si controla la maquinaria del Estado y es capaz de practicar una efectiva tolerancia. Esta religión dejará de existir en la bien ordenada sociedad del liberalismo político. Supongamos que existan tales casos y que algunas otras doctrinas comprensivas puedan durar, pero siempre entre segmentos relativamente pequeños de la sociedad.

2. La pregunta medular es ésta: si algunas concepciones morirán, y otras sobrevivirán sólo poco tiempo en un régimen constitucional justo, ¿implica esto por sí mismo que su concepción política de la justicia no es justa para ellas? ¿Está la concepción política arbitrariamente sesgada respecto de estas concepciones? O, mejor dicho: ¿es justa o injusta para las personas cuyas concepciones son o podrían ser justas o injustas? Sin mayor explicación, no parecerían ser injustas para esas personas, pues las influencias sociales que favorecen a algunas doctrinas sobre otras no pueden evitarse mediante ningún punto de vista de justicia política. Ninguna sociedad puede incluir en sí misma todas las formas, todos los modos de vida. Podemos lamentar, ciertamente, el espacio limitado, por así decirlo, de los mundos sociales, y del nuestro en particular, y podemos lamentar algunos de los efectos inevitables de nuestra cultura y de nuestra estructura social. Como Berlín ha sostenido desde hace mucho (es uno de sus temas fundamentales), no existe ningún mundo social en que no haya pérdidas; es decir, no hay ningún mundo social que no excluya algunos modos de vida que realice en especial ciertos valores fundamentales. La naturaleza de su cultura y la naturaleza de sus instituciones demuestran ser poco afines.[32] Pero estas necesidades sociales no deben considerarse arbitrarias, sesgadas o injustas.

[32] En cuanto a una presentación clara de la posición de Berlín, véase su ensayo "The Pursuit of the Ideal" ["La persecución del ideal"], en su obra *The Crooked Timber ofHumanity [El árbol torcido de la humanidad]* (Nueva York, Knopf, 1991), especialmente las pp. 11-19. Dice, por ejemplo, en la p. 13: "Algunos de los grandes bienes no pueden convivir. Ésa es una verdad conceptual. Estamos condenados a elegir, y cada elección que hacemos puede acarrear una pérdida irreparable". Véase también "Two Concepts of Liberty" ["Dos conceptos de la libertad"] (1958), reproducido en *Four Essays on Liberty [Dos ensayos sobre la libertad]* (Nueva York, Oxford University Press, 1969), p. 167 y ss. Para Berlin, el dominio de los valores es objetivo, pero los valores chocan unos con otros y la gama de valores resulta demasiado extensa para caber en un solo mundo social; no sólo son incompatibles unos con otros, imponiendo requisitos con-flictivos en las instituciones, sino que no existe una familia de instituciones viables que permita suficiente espacio para todos ellos. Que no haya un mundo social sin pérdidas es una idea

La objeción a la que nos hemos referido debe ir más lejos y sostener que la sociedad bien ordenada del liberalismo político no logra establecer, en maneras que permitan las circunstancias existentes —circunstancias que incluyen el hecho del pluralismo razonable—, una estructura básica justa dentro de la cual los modos de vida permisibles tengan la oportunidad equitativa de conservarse y ganar adherentes a través de varias generaciones. Pero si una concepción comprensiva del bien no puede durar en una sociedad que asegure las conocidas libertades básicas en pie de igualdad y tolerancia mutua, no habrá manera de preservarla en congruencia con los valores democráticos que expresa la idea de la sociedad considerada un sistema justo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales. Esto suscita, pero por supuesto no resuelve, la pregunta de si el correspondiente modo de vida es viable en otras condiciones históricas, y si su desaparición es de lamentarse.[33]

La experiencia histórica nos enseña que muchos modos de vida superan la prueba de durar y ganar adherentes a través del tiempo en una sociedad democrática; y si los números no son la medida del éxito —¿por qué tendrían que serlo?—, muchos modos de vida superan esta prueba con igual éxito: diferentes grupos, con distintas tradiciones y diferentes modos de vida, encuentran puntos de vista comprensivos, muy dignos de su acatamiento. Así, la pregunta de si el liberalismo político está arbitrariamente prejuiciado contra ciertas concepciones y en favor de otras se convierte en la pregunta de si, dado el hecho del pluralismo razonable, y dadas las demás condiciones históricas del mundo moderno, realizar sus principios en instituciones especificará condiciones justas del trasfondo para diferentes y hasta antagónicas concepciones del bien, que se puedan profesar y promover. El liberalismo

que se arraiga en la naturaleza misma de los valores y en la naturaleza del mundo, y gran parte de las tragedias humanas refleja esa situación. Una sociedad liberal justa puede tener mucho más espacio que otros mundos sociales, pero nunca puede existir sin pérdidas. El error básico es pensar que, por ser los valores objetivos, y por tanto, valores verdaderos, deben ser compatibles unos con otros. En el dominio de los valores, en oposición al mundo de los hechos, no todas las verdades pueden encajar en un mundo social.

[33] En el pasaje de "Fairness to Goodness", que Galston critica en la p. 627, debí mencionar y suscribir el punto de vista de Berlín, según lo indico en el texto. Ciertamente, a menudo deseamos expresar que la desaparición de ciertos modos de vida es lamentable. Lo que se dice en ese pasaje, en mi opinión, no se contrapone al liberalismo político, pero también se cometió un grave error al no recalcarse el punto de vista de Berlín. Debió de procederse a rechazar explícitamente la idea —que Galston rechaza con razón— de que sólo los modos de vida indignos se desechan legalmente en un régimen constitucional justo. Ese punto de vista optimista es un error. Y puede ser objetado por quienes profesan las concepciones que no pueden florecer de que el liberalismo político no permite suficiente espacio para ellas. Pero no existe ningún criterio para explicar qué es un espacio suficiente, excepto el de una razonable y defendible concepción política misma. La idea del espacio suficiente es metafórica, y no tiene mayor significado que el manifestado en la gama de doctrinas comprensivas que permiten los principios de tal concepción, y que los ciudadanos pueden profesar y afirmar como dignos de su total acatamiento. Podría objetarse, también, que la concepción política no puede identificar el espacio correcto, pero esto equivale simplemente a preguntar cuál es la concepción política más razonable.

político estará prejuiciado injustamente en contra de ciertas concepciones comprensivas si, por ejemplo, sólo las concepciones individualistas pueden durar en una sociedad liberal, o si éstas predominan tanto, que no puedan florecer las asociaciones que profesen los valores de la religión o de la comunidad: además, si son injustas las condiciones que desembocan en este resultado en vista de las circunstancias actuales y de las previsibles en lo futuro.

3. Un ejemplo podría esclarecer este punto: varias sectas religiosas se oponen a la cultura del mundo moderno y desean llevar su vida común apartadas de las influencias del mundo moderno, para ellas indeseables. Se suscita así el problema sobre la educación de los hijos de estos sectarios, y sobre los requisitos en el modo de vida que el Estado puede imponer. El liberalismo de Kant y el de Mili pueden redundar en ciertos requisitos diseñados para promover los valores de la autonomía y de la individualidad, como ideales que gobiernen gran parte de la vida, si no todos los aspectos de la vida humana. Pero el liberalismo político tiene un objetivo diferente, y exige mucho menos del individuo. Exigirá que la educación de los hijos incluya conocimientos tales como los de sus derechos constitucionales y cívicos, de manera que, por ejemplo, sepan que existe en su sociedad la libertad de conciencia y que la apostasía no es un crimen, y todo esto para garantizar que su continua adhesión como miembros de su secta cuando sean adultos no se base simplemente en la ignorancia de sus derechos básicos o en el temor al castigo por delitos que no existen. Además, su educación debería prepararlos para convertirse en integrantes plenamente cooperadores de la sociedad, y capacitarlos para ganarse la vida; también debería alentar en ellos las virtudes políticas, de manera que deseen cumplir con los términos justos de la cooperación social en sus relaciones con los demás integrantes de la sociedad.

Aquí se podría objetar que, exigir que los niños entiendan la concepción política en esta forma equivale efectivamente, si no en la intención, a educarlos según determinada concepción comprensiva liberal. Y hacer una cosa de estas conduce a la otra, pues en cuanto sabemos una de estas cosas, podemos, por propia voluntad, emprender la otra. Hay que dar por sentado que esto puede suceder a algunas personas. Y ciertamente existe alguna semejanza entre los valores del liberalismo político y los valores de los liberalismos comprensivos de Kant y de Mili.[34] Pero la única forma en que podemos contestar a esta objeción consiste en fijar cuidadosamente las grandes diferencias, tanto en alcance como en generalidad, entre los liberalismos político y comprensivo (según se ha especificado en la § 1.1). Las inevitables consecuencias de los requisitos razonables impuestos a la educación de los niños tienen que aceptarse, a menudo, aunque no nos agraden estos requisitos.

[34] Y el de Raz, en su obra *The Morality of Freedom,* especialmente los capítulos 14 y 15, por mencionar un ejemplo contemporáneo.

Espero que la exposición del liberalismo político que hago en estas conferencias dé respuesta satisfactoria a esta objeción.

4. Más allá de los requisitos que ya hemos descrito, la justicia como imparcialidad no intenta cultivar las virtudes distintivas ni los valores de los liberalismos autónomos e individualistas ni, por supuesto, de cualquier otra doctrina comprensiva. Porque de esa manera dejaría de ser una forma del liberalismo político. La justicia como imparcialidad hace honor, hasta donde le es posible, a las exigencias de quienes desean retirarse del mundo moderno, en concordancia con los mandatos de su religión, siempre y cuando reconozcan los principios de la concepción política de la justicia y aprecien sus ideales políticos acerca de la persona y de la sociedad.

Obsérvese que aquí intentamos responder a la pregunta de cómo ha de ser la educación de los niños basados del todo en la concepción política. La preocupación de la sociedad acerca de la educación de los niños se fundamenta en su papel de futuros ciudadanos y, por tanto, cosas tan esenciales como en que adquieran la capacidad de entender la cultura pública y participen en sus instituciones, en que aprendan a ser económicamente independientes y miembros autosuficientes y sostenedores de la sociedad durante toda su vida, y en que desarrollen las virtudes políticas; todo esto, desde el punto de vista exclusivamente político.

§ 7. EL BIEN DE LA SCX:IEDAD POLÍTICA

1. Una quinta idea del bien en la justicia como imparcialidad es la del bien de la sociedad política; más específicamente, el bien que realizan los ciudadanos, tanto como personas como en su calidad de cuerpo social, al conservar un régimen constitucional justo y en la conducción general de sus asuntos. Como lo hemos hecho antes, intentaremos explicar este bien basados del todo en la concepción política.

Empecemos por considerar la objeción de que, al no basarse en una doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral, la justicia en tanto que imparcialidad abandona el ideal de una comunidad política, y considera a la sociedad como un conjunto de individuos distintos, o de asociaciones distintas, que sólo cooperan en la consecución de sus ventajas personales o de asociación, sin tener ninguna finalidad última común. (Aquí, entendemos la finalidad última como una finalidad valorada o deseada por sí misma, y no sólo como medio para conseguir algo más.) Como una forma del liberalismo político, se dice que la justicia como imparcialidad considera a las instituciones políticas puramente instrumentales para las finalidades individuales o de asociaciones, como las instituciones de lo que podemos llamar una "sociedad privada". Como tal, la sociedad política no es un bien, de ninguna

manera, sino, cuando mucho, un medio para lograr el bien individual o de asociaciones.

Como réplica a lo anterior, debemos aseverar que la justicia como imparcialidad de ninguna manera abandona el ideal de una comunidad política, si entendemos que ese ideal es una sociedad política unida (parcial o plenamente) sobre una concepción comprensiva religiosa, filosófica o moral. Esa concepción de la unidad social está excluida por el hecho del pluralismo razonable; ya no es una posibilidad política para quienes aceptan las restricciones de la libertad y la tolerancia de las instituciones democráticas. Como hemos visto, el liberalismo político concibe la unidad social de manera diferente: a saber, como derivada de un consenso traslapado sobre una concepción política de la justicia apropiada para un régimen constitucional.

2. Recordemos (i: 6.1) que decir que una sociedad está bien ordenada por una concepción de la justicia, significa tres cosas: *a)* que es una sociedad en la que cada cual acepta y sabe que todos aceptan y suscriben públicamente y de manera exacta los mismos principios de justicia; *b)* que su estructura básica —sus principales instituciones políticas y sociales, y cómo se vinculan unas a otras como un solo sistema de cooperación— es conocida públicamente, o que se cree con buenas razones que satisface esos principios, y *c)* que los ciudadanos tienen un sentido de la justicia normalmente eficaz, esto es, un sentido de la justicia que los capacita para entender y aplicar los principios de la justicia y, a la mayoría, para actuar en consonancia con estos principios, según lo exijan sus circunstancias particulares. Pienso que la unidad social así entendida es la más deseable concepción de la unidad de que disponemos; constituye el límite de lo práctico óptimo.

Una sociedad bien ordenada, tal como la hemos especificado, no es, por tanto, una sociedad privada; porque en una sociedad bien ordenada y basada en la justicia como imparcialidad, los ciudadanos tienen, en efecto, finalidades últimas comunes. Si bien es verdad que no profesan la misma doctrina comprensiva, sí afirman y suscriben la misma concepción política de la justicia; y esto significa que tales ciudadanos comparten una finalidad política básica, a la que atribuyen la más alta prioridad: a saber, la finalidad de apoyar a las instituciones justas y de impartirse unos a otros la justicia en consonancia con esas instituciones, por no mencionar otros muchos fines que también deben compartir y realizar mediante sus convenios políticos. Además, la finalidad de la justicia política puede estar entre los más básicos objetivos de los ciudadanos, a los que referirán la expresión de la clase de persona que anhelan ser.

3. Junto con otras suposiciones que hemos hecho, estas finalidades últimas nos suministran la base del bien de una sociedad bien ordenada. Hemos visto que los ciudadanos se consideran poseedores de los dos poderes morales, y que los derechos y libertades básicos de un régimen constitucional

habrán de asegurar que cada cual pueda desarrollar apropiadamente estos poderes, y ejercerlos plenamente en el transcurso de toda una vida, tal como lo decidan. Tal sociedad también suministra a sus ciudadanos los medios adecuados para realizar todos sus fines (por ejemplo, los bienes primarios de los ingresos y la riqueza). Entonces, en circunstancias normales, podemos suponer que esos poderes morales se desarrollarán y se ejercerán dentro de instituciones de libertad política y libertad de conciencia, y que su ejercicio estará fundamentado y sostenido por las bases sociales del respeto mutuo y del respeto a sí mismo.

Una vez que hemos supuesto que existen estas bases, la sociedad bien ordenada de justicia como imparcialidad es un bien, de dos maneras: la primera consiste en un bien para las personas, individualmente, y esto, por dos razones: la primera es que el ejercicio de los dos poderes morales se vive, se experimenta, como un bien. Esto es consecuencia de la psicología moral que se utiliza en la justicia como imparcialidad.[35] Y que su ejercicio puede ser un bien importante, y que lo será para muchas personas, está claro si consideramos el papel central de estos poderes en la concepción política de ciudadanos, en tanto que personas. Consideramos a los ciudadanos, para los propósitos de la justicia política, miembros normales y plenamente cooperadores de la sociedad en toda una vida y, por tanto, poseedores de los poderes morales que los capacitan para asumir este papel. En este contexto, podríamos decir: parte de la naturaleza esencial de los ciudadanos (dentro de la concepción política) es su posesión de los dos poderes morales que sirven de raíz a su capacidad de participar en la cooperación social justa.

Una segunda razón por la que la sociedad política es un bien para los ciudadanos estriba en que asegura para ellos el bien de la justicia y las bases sociales de su respeto mutuo y del respeto a sí mismos. Así, al asegurar los derechos y las libertades básicas, en pie de igualdad, la equidad de oportunidades y otros derechos, la sociedad política garantiza los elementos esenciales del reconocimiento público de las personas, como ciudadanos libres e iguales. Al garantizar estas cosas, la sociedad política asegura también la satisfacción de sus necesidades fundamentales.

En estas circunstancias, el bien implícito en el ejercicio de los poderes morales y en el reconocimiento público de la situación de las personas como ciudadanos pertenece al bien político de una sociedad bien ordenada, y no a ninguna doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral. Debemos insistir en esta distinción, aunque una doctrina comprensiva suscriba este bien desde el interior de su propio punto de vista. De otra manera, perderemos de vista la senda que debe seguir la justicia como imparcialidad si ha de ga-

[35] En mi *Teoría de la justicia,* § 65, esta psicología utiliza el llamado principio aristotélico; otros puntos de vista podrían adoptar diferentes principios, para llegar más o menos a la misma conclusión.

narse el apoyo de un consenso traslapado. Como he recalcado en toda mi exposición, la prioridad de lo correcto no significa que deban soslayarse las ideas acerca del bien; eso sería imposible. Significa, más correctamente, que las ideas acerca del bien que se utilicen deberán ser ideas políticas: deben ajustarse, moldearse para satisfacer las restricciones que impone la concepción política de la justicia, y encajar en el espacio que permite esta concepción.

4. Una sociedad política bien ordenada es un bien, además, de una segunda manera: pues siempre que exista una finalidad última compartida, una finalidad que necesite de la cooperación de muchas personas para realizarla, el bien logrado será de índole social; se realiza mediante la actividad conjunta de los ciudadanos, en dependencia mutua sobre las acciones apropiadas que hayan emprendido otras personas. Así, estableciendo y dirigiendo instituciones democráticas justas (aunque sean, por supuesto, imperfectas), y en un periodo largo, acaso reformándolas gradualmente a través de varias generaciones (si bien habrá seguramente lapsos en que esto no sea posible), esto constituirá un gran bien social, y así lo apreciarán muchos ciudadanos. Esto lo demuestra el que todo un pueblo se refiera a este bien como uno de sus logros importantes a través de su historia.

Que exista un bien político y social de esta índole no es más misterioso que el que los integrantes de una orquesta, o los jugadores de un equipo deportivo, o los dos equipos en un juego, sientan placer y cierto orgullo (justificado) por una buena actuación o una buena jugada, acciones que gustarán de recordar. Sin duda, los requisitos se vuelven más difíciles de satisfacer a medida que la sociedad va creciendo y a medida que la distancia entre los ciudadanos se va alargando; pero estas diferencias, por grandes e inhibitorias que sean, no afectan al principio psicológico implícito en realizar el bien de la justicia en una sociedad política bien ordenada. Además, este bien puede ser importante incluso cuando las condiciones para realizarlo sean muy imperfectas; y el sentido de esta pérdida también puede revestir importancia. Esto se nos aclara cuando un pueblo democrático distingue diferentes periodos de su historia, y se enorgullece de distinguirse de los pueblos no democráticos. Pero no me extenderé en estas reflexiones; sólo necesitamos afirmar que el bien de una sociedad bien ordenada representa un bien importante dentro de la concepción política de la justicia, y pienso que lo hemos demostrado. De esta manera, hemos completado nuestra explicación de las cinco ideas acerca del bien.[36]

[36] Sin embargo, podemos preguntar hasta qué punto el bien de la sociedad política es, en rigor, un bien político: se da por sentado que las instituciones políticas alientan el desarrollo para el ejercicio de los dos poderes morales y proveen el espacio para que se desarrollen, y que esto en sí mismo es un bien. Pero estos poderes también se ejercen en muchos otros aspectos de la vida con muchos propósitos, y seguramente este ejercicio más amplio no es sólo un bien político; lo que sucede es que más bien las instituciones políticas protegen y aseguran este bien. Para replicar a esta objeción, lo importante estriba en que en el bien político, en términos rigurosos,

5. En contraste con lo que antecede, unas cuantas observaciones acerca del republicanismo clásico y del humanismo cívico aclararán estas explicaciones sobre el bien de la sociedad política. El republicanismo clásico, en mi opinión, es el punto de vista de que, si los ciudadanos de una sociedad democrática han de preservar sus derechos y libertades básicos, incluidas las libertades civiles que aseguran las libertades de la vida privada, también deben tener en grado suficiente las "virtudes políticas" (como las he llamado) y estar dispuestos a participar en la vida pública.[37] La idea es que, sin una amplia participación en la política democrática, mediante un vigoroso y bien informado cuerpo de ciudadanos, y ciertamente cuando hay una generalizada reclusión en la vida privada, aun las mejor diseñadas instituciones políticas caerán en manos de quienes intentan dominar e imponer su voluntad en todo el aparato del Estado, ya sea en aras del poder o de la gloria militar, o por razones de clase social o de intereses económicos, por no mencionar el fervor religioso expansionista y el fanatismo nacionalista. La preservación de las libertades democráticas requiere de la participación activa de ciudadanos que posean las virtudes políticas necesarias para mantener vigente un régimen constitucional.

Con el republicanismo clásico así entendido, la justicia como imparcialidad como forma del liberalismo político no tiene una oposición fundamental. Cuando mucho, puede haber ciertas diferencias acerca de asuntos de diseño institucional, y de sociología política de los regímenes democráticos. Estas diferencias, en caso de que existan, no son triviales; pueden ser importantísimas. Pero no hay una oposición fundamental, pues el republicanismo clásico no presupone una doctrina comprensiva religiosa, política o moral. Nada en el republicanismo clásico, tal como lo hemos caracterizado, es incompatible con el liberalismo político, tal como lo he descrito.

Pero con el humanismo cívico, tal como yo lo entiendo, sí hay oposición fundamental. Porque, como una forma del aristotelismo, a veces se presenta como el punto de vista de que el hombre es un animal social, incluso político, cuya naturaleza esencial se realiza más plenamente en una sociedad democrática en que hay amplia y vigorosa participación en la vida política. No se alienta la participación como necesaria para proteger las libertades básicas de los ciudadanos democráticos, ni en sí misma como una forma del

suponemos que los poderes morales se ejercen en la vida política y en las instituciones básicas, en la medida en que los ciudadanos se empeñan en conservar estas instituciones y en utilizarlas para conducir los asuntos públicos. Por supuesto, es verdad que los poderes morales también se ejercen en forma más general, y esperamos que los aspectos políticos y los no políticos de la vida se apoyen y sostengan mutuamente. Esto puede aceptarse sin negar que existe el bien político tal como se ha definido.

[37] Maquiavelo, en *Los discursos,* se considera a veces el ilustrador del republicanismo clásico. Véase Quentin Skinner, *Machiavelli* (Nueva York, Hill and Wang, 1981), especialmente el capítulo 3. Un ejemplo más apropiado desde nuestra perspectiva sería *La democracia en América,* de Tocqueville.

bien, entre otras formas, por importante que sea este bien para muchas personas. Más bien, participar en la política democrática se considera la situación privilegiada de la vida buena.[38] Es un retorno a atribuir un lugar central a lo que Benjamín Constant llamó "las libertades de los antiguos", y tiene todos los defectos de ese concepto.

Desde la perspectiva del liberalismo político, la objeción a esta doctrina comprensiva es la misma que se puede hacer a todas esas doctrinas, así que no es preciso que me extienda al respecto. Sólo hay que añadir que la justicia como imparcialidad no niega, por supuesto, que algunos encontrarán su bien más importante en la vida política, y que por tanto la vida política es, para estas personas, central para su perspectiva general del bien. Ciertamente, esto es así en una bien estructurada política, diseñada para el bien de toda la sociedad, así como resulta benéfico, en general, que las personas desarrollen sus talentos y destrezas diferentes y complementarios, y se comprometan en una cooperación mutuamente ventajosa. Esto nos lleva a una idea más avanzada del bien: a saber, la idea de una sociedad bien ordenada concebida como la unión social de uniones sociales. Esta idea es demasiado compleja para esbozar aquí su explicación, y no es necesaria para los propósitos de estas conferencias.[39]

§ 8. QUF LA JUSTICIA COMO IMPARCIALIDAD ES COMPLETA

1. Concluiré exponiendo varias maneras en que la justicia como imparcialidad es completa, en tanto que concepción política. La primera manera consiste en que las ideas del bien que utiliza son ideas políticas, y que se generan y desempeñan su papel dentro de esta concepción. En cuanto a su generación, a su origen, observemos que esas ideas se construyen en secuencia, a

[38] Esta interpretación del humanismo cívico la tomo de Charles Taylor, *Philosophical Papers* (Cambridge, Cambridge University Press, 1985), vol. 2, p. 334 y ss. Taylor analiza a Kant y atribuye este punto de vista a Rousseau, pero señala que Kant no lo acepta. Así entendida, una forma del humanismo cívico es expresada fuertemente, aunque con pesimismo, por Hannah Arendt (y, según ella, también la expresaron los griegos antiguos), quien sostiene que la liber tad y la mundanidad, que se realizan mejor en la política, son los únicos valores que redimen a la vida humana de la interminable ronda de la naturaleza y hacen la vida digna de vivirse. Véase su obra *The Human Condition [La condición humana]* (Chicago, University of Chicago Press, 1958). Me baso en el perspicaz estudio del punto de vista de Arendt acerca de la prima cía de la política en George Kateb, *Hanna Arendt: Politics, Conscience, Evil* (Towanda, Rowman and Allanheld, 1984), capítulo 1.

[39] Véase mi *Teoría de la justicia,* § 79, donde analizo la idea de una sociedad bien ordenada como una unión social de uniones sociales. En la sección vi de "The Basic Liberties and Their Priority", en *The Tanner Leclures on Human Valúes* (Salt Lake City, University of Utah Press, 1982), vol. m, volví a ocuparme de esta idea y esbocé un argumento para demostrar que los dos principios de justicia como imparcialidad son especialmente apropiados para la sociedad consi derada como una unión social de uniones sociales. No estoy del todo satisfecho con ese argu mento, pero pienso que no deja de tener alguna fuerza. Véase vm: 6, pp. 291-299.

partir de la idea del bien como racionalidad.[40] Toda mi exposición empezó con esta idea. Se utiliza para explicar los bienes primarios como cosas que necesitan los ciudadanos, en el supuesto de concebir a los ciudadanos como personas con intereses de orden superior, los cuales tienen, suponemos, planes de vida racionales. En cuanto están a la mano los bienes primarios, puede proceder el argumento a partir de la posición original, así que llegamos después a los dos principios de la justicia. Luego, utilizamos estos dos principios para especificar las concepciones (comprensivas) permisibles del bien, y para caracterizar las virtudes políticas de los ciudadanos, virtudes que son necesarias para sostener una estructura básica justa. Por último, al basarnos en el principio aristotélico y otros elementos de la justicia como imparcialidad, expresamos las maneras en que la sociedad política bien ordenada de la justicia como imparcialidad es intrínsecamente buena.

Este último paso es en especial importante, pues significa que la concepción política expresa ciertas maneras en que una sociedad política puede ser un bien intrínseco —especificado dentro de esa concepción— para ciudadanos considerados, tanto individuos, como una corporación. (Recordemos el contraste con lo que hemos denominado la sociedad privada [§ 7.1].) Con las ideas del bien utilizadas (incluida la del bien intrínseco de la sociedad política), la justicia como imparcialidad es completa de esta manera: genera desde su interior las ideas necesarias, de manera que todas desempeñen sus papeles complementarios, dentro de su marco.

2.'Un corolario de esta plenitud, de este ser completo, es que puede expresar, de manera que antes no podíamos expresar, por qué un consenso traslapado no es un mero *modus vivendi*. En una sociedad bien ordenada por principios mutuamente reconocidos en situación de un consenso traslapado, los ciudadanos tienen muchos fines últimos, y entre éstos figura el impartirse unos a otros justicia política. Basándonos en las cinco ideas del bien, podemos hablar del bien mutuo de la justicia mutua. Porque el bien, la bondad como racionalidad, nos permite decir que las cosas son buenas (dentro de la concepción política) si tienen las propiedades que para nosotros es racional desear como ciudadanos libres e iguales, dado nuestro plan de vida racional. Desde el punto de vista de las partes en la posición original, que representan nuestros intereses fundamentales, la justicia mutua satisface esta condición. Como ciudadanos en la sociedad, normalmente deseamos la justicia por parte de todos los demás. Lo mismo es aplicable a las virtudes políticas.[41] Esto profundiza la idea de que una concepción política sostenida por

[40] Esta construcción, por así decirlo, de una secuencia de ideas del bien, empezando con el bien como racionalidad, tiene su paralelo en la manera como puede considerarse que Kant construye seis ideas del bien en su punto de vista moral. He tratado de explicar cómo procede Kant a construirlas en la sección 2 de "Themes in Kant's Moral Philosophy", en *Kant's Trascendental Deductions,* editado por Eckhart Fórster (Stanford, Stanford University Press, 1989).

[41] Por supuesto, demostrar esto convincentemente necesita de una larga historia. He intentado

un consenso traslapado es una concepción moral, afirmada en fundamentos morales (iv: 3.4).

Un segundo corolario de lo completo de la justicia como imparcialidad es que refuerza la explicación de cómo un *modus vivendi* con el contenido de una concepción liberal de la justicia podría desarrollar gradualmente, a través del tiempo, un consenso traslapado (vi: 6-7). En eso, mucho dependería del hecho de que la mayoría de las concepciones políticas de las personas son sólo parcialmente comprensivas. En general, no tenemos nada que se parezca a un punto de vista que sea realmente comprensivo en lo religioso, filosófico y moral, y mucho menos hemos intentado estudiar los demás puntos de vista que en realidad existen en la sociedad, ni intentamos elaborar un punto de vista para nosotros mismos. De ahí que decir que hay bienes intrínsecos internos en la vida política signifique esto: la concepción política puede ganarse nuestro acatamiento inicial más profundamente, con independencia de nuestras doctrinas comprensivas, y antes de que se susciten conflictos con esas doctrinas. Cuando surgen conflictos de esta índole, la concepción política tiene más probabilidades de sostenerse y ajusfar esos puntos de vista para que encajen dentro de sus límites.

Hemos dicho más arriba que el liberalismo político sostiene que, en condiciones razonablemente favorables que hacen posible la existencia de una democracia constitucional, las instituciones políticas que satisfacen los principios de una concepción liberal de la justicia realizan valores e ideales políticos que normalmente pesan más que cualesquiera otros valores que se les opongan. Los precedentes corolarios sobre la tesis de que la justicia como imparcialidad es completa refuerzan su estabilidad: el acatamiento basado en esos valores políticos es más fuerte, y así disminuye mucho la posibilidad de que sean superados por valores que se les opongan.

3. Ahora me ocuparé de otra manera en que la justicia como imparcialidad es completa, planteando la primera pregunta que hicimos al principio: ¿cómo puede el liberalismo político utilizar ideas del bien, sin hacer reclamaciones sobre la veracidad de esta o aquella doctrina comprensiva, de modos que no permita el liberalismo político mismo? Podremos contestar a esta pregunta revisando lo que hemos dicho al respecto.

Ante todo, la prioridad de lo correcto significa (en su acepción más general) que las ideas del bien que utilicemos deben ser ideas políticas (§ 1.2), de manera que no necesitemos apoyarnos en concepciones comprensivas del bien, sino sólo en ideas moldeadas para que encajen dentro de la concepción política. En segundo lugar, la prioridad de lo correcto significa (en su sentido particular) que los principios de la justicia imponen límites a los modos de vida permisibles (§ 1.2): las reclamaciones o exigencias que hacen

esbozar una explicación demostrativa en mi *Teoría de la justicia,* § 66, basándome en la teoría completa del bien.

los ciudadanos para perseguir fines que transgredan esos límites, no tienen ningún peso. La prioridad de lo correcto da a los principios de justicia una estricta precedencia en las deliberaciones de los ciudadanos y limitan su libertad para promover ciertos modos de vida. Esta prioridad caracteriza a la estructura y al contenido de la justicia como imparcialidad y a lo que considera como buenas razones de deliberación.

4. A continuación, consideremos la segunda pregunta que hicimos al principio de esta exposición. Dijimos que las instituciones justas y las virtudes políticas que se espera tengan los ciudadanos no serán las de una justa y buena sociedad a menos que no sólo permitan, sino que sostengan modos de vida plenamente dignos del acatamiento devoto de los ciudadanos. Una concepción de la justicia política debe contener en sí misma suficiente espacio, por así decirlo, para tales modos de vida. Aquí la pregunta es ésta: a menos que recurramos a algún punto de vista más allá del político, ¿cómo podremos decir cuándo los modos de vida son dignos de nuestra plena aceptación, o ifirmar cuándo contiene una sociedad suficiente espacio para ellos? Como hemos afirmado, la justicia como imparcialidad no puede decir, desde la perspectiva de alguna doctrina de mayor alcance, que las varias doctrinas comprensivas que permite son dignas de una aceptación plena. Entonces, ¿cómo hemos de proceder?

Llegados a este punto, invocamos la idea de un consenso traslapado, y decimos: si una concepción política de la justicia es mutuamente reconocida por ciudadanos razonables y racionales que profesan las doctrinas comprensivas razonables en situación de consenso traslapado (tal como se explican estas ideas en n: 1-3), este hecho mismo confirma que sus instituciones básicas y libremente aceptadas permiten suficiente espacio para modos de vida dignos de la aceptación y el acatamiento devoto de los ciudadanos. Supongo, por supuesto, que la concepción política de la justicia suscrita por consenso traslapado satisface, hasta donde nos sea posible verlo, todos los criterios razonables de la reflexión crítica. La cuidadosa y debida reflexión de los ciudadanos, expresada en el consenso, lo confirma. Ésta es la más razonable seguridad que permite el liberalismo político —y la más razonable que sensatamente podemos esperar— de que nuestras instituciones políticas contienen suficiente espacio para los modos de vida dignos de los ciudadanos, y de que en este sentido nuestra sociedad política es justa y buena.

Una observación final: aunque la justicia como imparcialidad no puede responder a las preguntas precedentes desde el punto de vista de alguna doctrina comprensiva, esto no impide que imponga ciertas restricciones —como debe imponerlas cualquier punto de vista político razonable— sobre las doctrinas comprensivas; por ejemplo, la restricción que consiste en que sea razonable, como lo hemos indicado en 11: 3. Esta restricción no es ex-

elusiva de la concepción política, pues se aplica a todas las doctrinas que podríamos razonablemente incluir en un consenso traslapado. Lo decisivo acerca de estas restricciones es que, o son las generales impuestas a la razón pura (teórica) o a la razón práctica, o bien forman parte de la justicia como imparcialidad, en su calidad de concepción política. Invocan estas restricciones las ideas de razonabilidad y racionalidad que se aplican a los ciudadanos, y se manifiestan en el ejercicio de sus poderes morales. Las restricciones no se refieren al contenido sustantivo de las concepciones generales del bien, aunque sí las limitan en ciertos aspectos.[42]

[42] Un contraste explicará bien lo que aquí se quiere significar: consideremos el punto de vista de Ronald Dworkin como lo expresa en "Foundations of Liberal Equality" ["Fundamentos de la equidad liberal"], en *Tanner Lectures on Human Valúes* (Salt Lake City, University of Utah Press, 1990), vol. XI. Su objetivo consiste en demostrar cómo los principios de la justicia liberal (según su formulación) pueden proporcionar un fundamento ético. Esto significa que esos principios pueden derivarse como principios políticos para la estructura básica de la sociedad que mejor proporciona las condiciones para que la gente viva bien, para llevar vidas buenas desde el punto de vista ético. Con esta finalidad, Dworkin desarrolla una explicación del valor ético de la vida buena, presentando el reto modelo del valor como la explicación correcta. Se dice que este modelo es formal y que no descarta las concepciones sustantivas del bien, pues la mayoría, aunque no todas, pueden interpretarse como si encajaran en este modelo. Con el modelo del reto a la mano, argumenta este autor que en la posición original, es decir, donde cada cual es un liberal bien informado y por tanto acepta el modelo de reto, los principios de la justicia liberal podrían ser adoptados. De esta manera, una explicación general de lo que significa llevar una vida buena —explicación que pertenece a la ética filosófica— suministra el fundamento filosófico deseado para los principios políticos del liberalismo. El punto esencial del contraste es el siguiente: las restricciones que impone Dworkin en las concepciones sustantivas del bien derivan de una concepción ética del valor (el modelo del reto). Mientras que en la justicia como imparcialidad las restricciones que se imponen en las doctrinas comprensivas razonables son, ya sea las generales de la razón teórica o de la razón práctica, o derivan de concepciones (es decir, de ciudadanos considerados personas libres e iguales con los dos poderes morales) que pertenecen a la explicación de la justicia política. No tengo ninguna objeción para el punto de vista de Dworkin: como los liberalismos comprensivos de Kant y de Mili, tiene un lugar propio en el trasfondo cultural, y sirve allí en su papel de sostén y apoyo para el liberalismo político.

CONFERENCIA VI LA IDEA DE LA RAZÓN PÚBLICA[1]

UNA sociedad política, y ciertamente, cada agente razonable y racional, ya sea un individuo, una familia o una asociación, o incluso una confederación de sociedades políticas, tiene una manera de formular sus planes, de colocar sus finalidades en orden de prioridades y de tomar sus decisiones en concordancia con todo esto. La manera en que una sociedad política lo hace es también su razón, aunque en un sentido diferente: constituye un poder intelectual y moral, enraizado en las capacidades de sus integrantes humanos.

No todas las razones son razones públicas, pues existen las razones no públicas de las Iglesias, universidades y de otras muchas asociaciones en la sociedad civil. En los regímenes aristocráticos y autocráticos, cuando se considera el bien de la sociedad, esto no lo hace el público, si acaso existe, sino los gobernantes, cualesquiera que sean. La razón pública es característica de un pueblo democrático: es la razón de sus ciudadanos, de aquellos que comparten la calidad de ciudadanía en pie de igualdad. El sujeto de su razón es el bien del público: lo que requiere la concepción de la justicia de la estructura básica de la sociedad, de las instituciones, y de Jos propósitos y finalidades a los que deben servir. Por tanto, la razón pública es pública de tres maneras: como la razón de los ciudadanos como tales, es la razón de lo público; su sujeto es el bien del público y sus asuntos son los de la justicia fundamental, y su naturaleza y contenido son públicos, dados por los principios e ideales que expresa la concepción de la sociedad acerca de la justicia política, y conducidos a la vista de todos sobre esta base.

Que la razón pública deban entenderla así y honrarla los ciudadanos no es, por supuesto, materia de la ley. Como concepción ideal de la ciudadanía para un régimen constitucional democrático, presenta las cosas como debieran ser, considerando que el pueblo, como una sociedad justa y bien ordenada, las alentaría a ser. Describe lo que es posible y puede ser, aunque acaso nunca sea así, lo cual no lo convierte en menos fundamental para esas posibilidades.

[1] Se pronunciaron dos conferencias sobre este tema, por primera vez, en la Universidad de California en Irvine, a fines de febrero y principios de marzo de 1990, para inaugurar las Conferencias Melden, llamadas así en honor de A. I. Melden. Aunque la he revisado profusamente; esta conferencia se benefició mucho con las discusiones que sostuve al respecto con Sharon Lloyd, Gerasimos Santas, Lawrence Solum, Gary Watson y Paul Weithman. Desde entonces, he aprendido mucho de mis muchas conversaciones con Samuel Freeman, Peter de Marneffe y David Estlund.

§ 1. LAS CUESTIONES Y LOS FOROS DE LA RAZÓN PÚBLICA

1. La idea de la razón pública se ha discutido a menudo, y tiene una larga historia; en alguna forma, se ha aceptado generalmente.[2] Mi objetivo aquí es intentar expresarla de una manera aceptable, como parte de una concepción política de la justicia que, hablando en términos muy generales, es liberal.[3]

Para empezar, digamos que, en una sociedad democrática, la razón pública es la razón de ciudadanos en pie de igualdad que, como cuerpo colectivo, ejercen el poder político final y coercitivo unos sobre otros, al poner en vigor las leyes y al hacer enmiendas a su Constitución. El primer punto importante es que los límites que impone la razón pública no se aplican a todas las cuestiones políticas, sino sólo a aquellas que implican lo que podemos llamar "elementos constitucionales esenciales" y cuestiones de justicia básica. (Éstos se especifican en la § 5.) Esto significa que sólo los valores políticos han de resolver tan fundamentales cuestiones como: quién tiene derecho a votar, o qué religiones se habrán de tolerar, o a quién se asegurará la igualdad de oportunidades, o la tenencia de propiedades. Estas y otras cuestiones semejantes constituyen el objeto especial de la razón pública.

Muchas, si no es que la mayoría de las cuestiones políticas, no se refieren a esos temas fundamentales; por ejemplo, gran parte de la legislación fiscal y muchas leyes que regulan la propiedad privada; los estatutos que protegen el medio ecológico y controlan la contaminación ambiental; el establecimien-

[2] El título me lo sugirió la distinción que hace Kant entre la razón pública y la razón privada, en "¿Qué es la Ilustración?"(1784), aunque tal distinción difiere de la que utilizo aquí. Hay otros análisis pertinentes en las obras de Kant; por ejemplo, en su *Crítica de la razón pura, B767-797.* Para una valiosa explicación de esto, véase Onora O'Neill, *Constructions of Reason* (Cam bridge, Cambridge University Press, 1989), capítulo 2, "The Public Use of Reason". Véase tam bién su reciente ensayo "Vindicating Reason", en *The Cambridge Companion lo Kant,* editado por Paul Guyer (Cambridge, Cambridge University Press, 1992).

[3] En cuanto a algunos recientes puntos de vista que en términos generales son liberales, aun que diferentes de maneras importantes, véase David Lyons, *Ethics and the Rule of Law* (Cam bridge, Cambridge University Press, 1984), con una clara aseveración en la p. 190 y ss; Ronald Dworkin, "The Forum of Principie", en *A Matter of Principie,* pp. 33-71; Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity y* "Political Liberalism", en *Political Theory* 18 (agosto de 1990); Thomas Nagel, *Equality and Partiality* (Nueva York, Oxford University Press, 1991), capítulo 14. Respec to a un valioso análisis de la idea de la democracia deliberativa, véase Joshua Cohén, "Delibe-ration and Democratic Legitimacy", en *The Good Polity,* editado por Alan Hamlin (Oxford, Basil Blackwell, 1989). Sobre el impacto de la religión en la razón pública, véase Kent Greenawalt, *Religious Conviction and Political Choice,* especialmente los capítulos 8 y 12; Robert Audi, "The Separation of Church and State and the Obligations of Citizenship", en *Philosophy and Public Affairs* 18 (verano de 1989), y Paul Weithman, "The Separation of Church and State: Some Ques-tions for Professor Audi", en *Philosophy and Public Affairs* 20 (invierno de 1991), con la réplica de Audi acerca del mismo tema y, por último, el instructivo ensayo de Lawrence Solum "Faith and Justice", en *DePaul Law Review* 39 (verano de 1990).

to de parques nacionales y la conservación de zonas de vida silvestre y de especies animales y vegetales, y la provisión de fondos a los museos y a las artes. Por supuesto, a veces estos temas sí se refieren a asuntos fundamentales. Una definición total de la razón pública tomará en cuenta estas otras cuestiones y explicará más detalladamente de lo que aquí puedo hacer cómo difieren de los elementos constitucionales esenciales y de las cuestiones de justicia básica, y por qué las restricciones impuestas a la razón pública no pueden aplicarse a ellas, y de aplicarse a ellas, no de la misma forma, o no tan estrictamente.

Alguien preguntará: ¿por qué no decir que todas las cuestiones acerca de las cuales los ciudadanos ejercen su poder político final y coercitivo unos sobre otros son sujetos de la razón pública? ¿Por qué sería admisible alguna vez salirse de la gama de sus valores políticos? Para responder a estas preguntas, diré que mi objetivo consiste en estudiar primero el caso más importante en que las cuestiones políticas se refieren a las materias más fundamentales. Si no acatáramos aquí los límites de la razón pública, parecería que no tendríamos que acatarlos en ningún otro asunto. Si se aplican aquí, entonces podemos proceder a analizar otros casos. Sin embargo, estoy de acuerdo en que generalmente es muy conveniente dirimir las cuestiones políticas invocando los valores de la razón pública. Aunque quizá no sea posible hacerlo en todos los casos.

2. Otra característica de la razón pública es que sus límites no se aplican a nuestras deliberaciones y reflexiones personales sobre las cuestiones políticas, o al razonamiento acerca de ellas por miembros de asociaciones tales como las Iglesias y las universidades, todo lo cual forma parte importante del trasfondo cultural. Está claro que en esto pueden desempeñar un papel apropiado las consideraciones religiosas, filosóficas y morales de muchas clases. Pero el ideal de la razón pública se aplica a los ciudadanos cuando emprenden la defensa política de algún asunto en el foro público, y por tanto, se aplica a los militantes de los partidos políticos, a los candidatos en sus campañas y a otros grupos que los apoyan. También se aplica a la manera en que los ciudadanos han de votar en las elecciones cuando están en juego los elementos constitucionales esenciales y los asuntos de justicia básica. Así, el ideal de la razón pública no sólo rige al discurso público, de las elecciones en lo que se refiere a los asuntos de esas cuestiones fundamentales, sino que también rige la forma en que los ciudadanos depositarán su voto acerca de estas cuestiones (§ 2.4). De otra manera, se corre el riesgo de que el discurso público sea hipócrita: los ciudadanos hablarán en público de cierta manera y votarán en forma diferente.

Sin embargo, debemos distinguir entre cómo se aplica el ideal de la razón pública a los ciudadanos comunes y cómo se aplica a los diversos funcionarios gubernamentales. Se aplica en los foros oficiales y, por tanto, a los le-

gisladores, cuando hablan en el recinto del Parlamento, y al Ejecutivo en sus actos y pronunciamientos públicos. Se aplica también, de manera especial, al Poder Judicial y, sobre todo, a la Suprema Corte, en una democracia constitucional donde existe la revisión judicial en todas las instancias. Esto es así porque los jueces deben explicar y justificar sus decisiones basados en su conocimiento y comprensión de la Constitución y en los estatutos y casos precedentes. Como los actos de los poderes Legislativo y Ejecutivo no necesitan justificarse de esta manera, el papel especial de la Suprema Corte constituye el más claro ejemplo de la razón pública aplicada (§ 6).

§ 2. La razón pública y el ideal de la ciudadanía democrática

1. Me ocuparé ahora de lo que para muchos es una dificultad básica en cuanto a la idea de la razón pública, dificultad que la convierte, aparentemente, en paradójica. Quienes así piensan preguntan: ¿por qué deberían los ciudadanos, al discutir y votar las más fundamentales cuestiones políticas, acatar los límites de la razón pública? ¿Cómo puede ser razonable o racional, cuando están en juego las cuestiones básicas, que los ciudadanos recurran sólo a la concepción pública de la justicia, y no a toda la verdad según la ven? Seguramente, los asuntos más fundamentales deberían resolverse recurriendo a las más importantes verdades, ¡pero éstas pueden trascender, con mucho, a la razón pública!

Empezaré por intentar disipar esta paradoja, e invocaré un principio de la legitimidad liberal, según lo explicamos en iv: 1.2-3. Recordemos que este principio está vinculado a dos características especiales de la relación política entre ciudadanos democráticos:

Primero, se trata de una relación de personas con la estructura básica de la sociedad en la que nacieron y en la que normalmente vivirán toda la vida.

Segundo, en una democracia, el poder político, que es siempre un poder coercitivo, es el poder del público, es decir, el de ciudadanos libres e iguales en tanto que cuerpo colectivo.

Como siempre, suponemos que la diversidad de doctrinas razonables, religiosas, filosóficas y morales que se encuentra en las sociedades democráticas es una característica permanente de la cultura pública, y no una simple situación histórica que pronto desaparecerá.

Una vez que supongamos esto, preguntamos: ¿cuándo pueden los ciudadanos, mediante su voto, ejercer apropiadamente su poder político coercitivo unos sobre otros, cuando están en juego cuestiones fundamentales? O, ¿a la luz de qué principios e ideales debemos ejercer ese poder, si hacerlo así es

justificable para los demás ciudadanos libres e iguales? A esta pregunta el liberalismo político responde: nuestro ejercicio del poder político es apropiado y, por tanto, justificable sólo cuando se ejerce en concordancia con una Constitución, cuyos elementos esenciales todos los ciudadanos pueden suscribir a la luz de principios e ideales aceptables para ellos como razonables y racionales. Éste es el principio liberal de la legitimidad. Y como el ejercicio del poder político debe ser por sí mismo legítimo, el ideal de la ciudadanía impone un deber moral (no legal) —el deber de la civilidad— para poder explicarse unos a otros, acerca de esas cuestiones fundamentales, cómo los principios y las políticas que preconizan y por las que votan pueden apoyarse en los valores políticos de la razón pública. Este deber también implica la disposición a escuchar a los demás y a actuar con mentalidad de imparcialidad, de apego a lo justo, al decidir cuándo han de hacer ajustes, razonablemente, para conciliar sus propios puntos de vista con los de sus conciudadanos.[4]

2. Algunos podrían decir que los límites de la razón pública se aplican sólo en los foros oficiales y, por tanto, sólo a los legisladores (por ejemplo, cuando hablan en el estrado del Parlamento), o a los poderes Ejecutivo y Judicial, en sus actos y decisiones públicos. Si los funcionarios acatan la razón pública, entonces los ciudadanos ciertamente disponen de razones públicas para las leyes que deben acatar y para las políticas que sigue la sociedad. Pero no basta con decir esto.

Como ya he señalado, la democracia implica una relación política entre ciudadanos dentro de la estructura básica de la sociedad, en el seno de la cual han nacido y en la que normalmente transcurre toda su vida; implica, además, una participación igual en el poder político coercitivo que ejercen los ciudadanos unos sobre otros al votar y por otros medios. Como seres razonables y racionales, y sabiendo que profesan una diversidad de doctrinas razonables, religiosas y filosóficas, deberían ser capaces de explicarse unos a otros los fundamentos de sus actos en términos que cada cual espere razonablemente que los demás puedan suscribir, por ser congruentes con su libertad y su igualdad ante la ley. Tratar de satisfacer esta condición es una de las tareas que nos pide cumplir este ideal de la política democrática. Entender cómo debemos conducirnos como ciudadanos democráticos incluye la cabal comprensión de un ideal de razón pública.

Más allá de lo expuesto, los valores políticos que realiza un régimen constitucional bien ordenado son valores muy grandes, que no se pueden superar fácilmente y los ideales que expresan no se pueden desechar a la ligera. Así, cuando la concepción política se apoya en un consenso traslapado de

[4] Sobre esto último, véase el instructivo análisis que hacen Amy Gutmann y Dermis Thompson en "Moral Conflict and Political Cdnsensus", en *Ethics* 101 (octubre de 1990), pp. 76-86.

doctrinas comprensivas razonables, desaparece la paradoja de la razón pública. La unión del deber de civilidad con los grandes valores de lo político nos da el ideal de ciudadanos que se gobiernan a sí mismos de maneras en que cada cual espera razonablemente que los demás las aceptarán. Y este ideal, a su vez, se apoya en doctrinas comprensivas que profesan personas razonables. Los ciudadanos suscriben el ideal de la razón pública, no como resultado de un compromiso político, como sería el caso en un *modus vivendi,* sino desde el interior de sus propias doctrinas razonables.

3. Por qué la aparente paradoja de la razón pública en realidad no es tal paradoja, se nos aclara en cuanto recordamos que hay casos muy conocidos en que acordamos no recurrir a toda la verdad tal como la vemos, incluso cuando tal verdad estaría, según nosotros, muy a la mano. Consideremos cómo, en un caso de derecho penal, las reglas de la evidencia limitan el testimonio que puede presentarse, todo esto, para asegurar al acusado su derecho básico a que se le siga un proceso imparcial. No sólo se excluyen las pruebas de lo que se ha oído decir, sino también las que se han aportado por medios de registros ilegales o por incautaciones improcedentes, o por el abuso en perjuicio de los acusados al detenerlos y no informarles de sus derechos. Tampoco puede obligarse a los acusados a testificar en su defensa. Por último, por mencionar una restricción basada en causas diferentes, no se puede obligar a los cónyuges a dar testimonio el uno contra el otro; esto es así para proteger el gran bien de la familia y para demostrar respeto público para el valor de los vínculos de afecto.

Podría objetarse que estos ejemplos quedan muy lejos de los límites de basarnos exclusivamente en la razón pública. Acaso sean remotos, pero la idea es semejante a ésa. Todos estos ejemplos son casos en que reconocemos un deber que no se decide cumplir a la luz de toda la verdad, para acatar un derecho o deber, o para promover un ideal bueno, o ambas cosas. Nuestros ejemplos sirven para demostrar, como lo hacen otros muchos ejemplos, cómo es a menudo perfectamente razonable prescindir de "toda la verdad", y esto está en paralelo con la resolución de la pretendida paradoja de la razón pública. Lo que hay que demostrar es si el acatamiento de los límites de la razón pública por parte de los ciudadanos generalmente es un requisito de ciertos derechos y libertades básicas y sus correspondientes deberes, o si este acatamiento promueve ciertos grandes valores, o ambas cosas. El liberalismo político se apoya en la conjetura de que los deberes y derechos básicos, así como los valores correlativos a ellos, tienen suficiente peso, de manera que los límites de la razón pública estén justificados por la evaluación general de las doctrinas comprensivas razonables, una vez que tales doctrinas se hayan adaptado a la concepción de la justicia.[5]

[5] El proceso de adaptación se describe en rv: 6-7.

4. En lo que se refiere a cuestiones políticas fundamentales, la idea de la razón pública rechaza los puntos de vista comunes de que votar es un asunto privado y hasta personal. Un punto de vista es que la gente puede votar apropiadamente en favor de sus preferencias e intereses, tanto sociales como económicos, por no hablar del voto basado en sus odios y desagrados. Se dice que la democracia es el gobierno de la mayoría, y la mayoría puede hacer lo que le plazca. Otro punto de vista, muy diferente, es que la gente puede votar en favor de lo que le parece correcto y verdadero, según las directivas y convicciones de su doctrina comprensiva sin tomar en cuenta las razones públicas.

No obstante, estos dos puntos de vista son similares, por cuanto que ninguno de los dos reconoce el deber de la civilidad ni respeta los límites de la razón pública al votar sobre asuntos de elementos constitucionales esenciales y de justicia básica. Al primer punto de vista lo guían nuestras preferencias e intereses; al segundo, lo que consideramos toda la verdad. En cambio, la razón pública, con su deber de civilidad, proporciona la perspectiva de votar sobre cuestiones fundamentales en algunas formas que nos recuerdan el *Contrato social* de Rousseau. Él vio el voto como un acto que expresa idealmente nuestra opinión en cuanto a cuál de las opciones promueven mejor el bien común.[6]

§ 3. Las razones no públicas

1. La naturaleza de la razón pública se apreciará con mayor claridad si consideramos las diferencias entre ella y las razones no públicas. Ante todo, existen muchas razones no públicas, y no existe sino una razón pública. Entre las razones no públicas están las de asociaciones de toda clase: Iglesias y universidades, sociedades científicas y grupos de profesionales. Como hemos indicado, para actuar razonable y responsablemente, las corporaciones, y también los individuos, necesitan cierta manera de razonar sobre lo que hay que hacer. Esta manera de razonar es pública respecto a sus integrantes, pero no pública respecto a la sociedad política y a los ciudadanos en general. Las razones no públicas integran las muchas razones de la sociedad civil y pertenecen a lo que he llamado el "trasfondo cultural", en contraste con la cultura política pública. Estas razones son sociales, y de ninguna manera privadas.[7]

[6] *Del Contrato social,* Libro rv, capítulo n, párrafo 8.

[7] La distinción entre pública y no pública no equivale a la distinción entre pública y privada. Este asunto lo paso por alto: para mí no existe tal cosa como "razón privada". Existe la razón social —las muchas razones de asociaciones en la sociedad que forman el entorno cultural—; también existe, podríamos decir, la razón doméstica: la razón de las familias como grupos pe queños de la sociedad, y esto contrasta, tanto con la razón pública, como con la razón social. Como ciudadanos, participamos en todas estas clases de razones y tenemos los mismos derechos de cualquier ciudadano a participar en ellas.

Ahora bien, todas las maneras de razonar —ya sean individuales, de asociaciones o políticas— deben reconocer ciertos elementos comunes: el concepto de juicio, los principios de inferencia y las reglas de la evidencia, y otros muchos elementos, pues de otro modo no serían maneras de razonar, sino, quizá, recursos retóricos o medios de persuasión. Nos interesa aquí la razón, y no simplemente el discurso. Por tanto, una manera de razonar debe incorporar los conceptos fundamentales y los principios de la razón, e incluir normas de lo correcto y criterios de justificación. La capacidad de manejar bien estas ideas forma parte de la razón humana común. Sin embargo, diferentes procedimientos y métodos son apropiados para diversas concepciones de sí mismos que tienen los individuos y las corporaciones, dadas las diferentes condiciones en las que llevan a cabo su razonar, así como son diferentes las constricciones a las que está sujeto su razonar. Estas constricciones pueden suscitarse de la necesidad de proteger ciertos derechos o de lograr la realización de ciertos valores.

Ilustremos esto con unos ejemplos: las reglas para ponderar las evidencias en un tribunal —las reglas relativas a las audiencias en un juicio penal y que requieren que el acusado sea declarado culpable más allá de cualquier duda razonable— están adecuadas al papel especial de los tribunales, y son necesarias para proteger el derecho del acusado a que se le siga un juicio justo e imparcial. Diferentes reglas de la evidencia son utilizadas en una sociedad científica, y diferentes autoridades se reconocen como competentes o como de reconocimiento obligatorio por diferentes corporaciones. Consideremos las diversas autoridades que se citan en un concilio eclesiástico para discutir un punto de doctrina teológica, o en una facultad universitaria cuando se debate acerca de una política educativa, o en una sesión de científicos que tratan de evaluar el daño que provocaría en el público un accidente nuclear. Los criterios y métodos de estas razones no públicas dependen, en parte, de cómo se entiende la naturaleza (el objetivo y el asunto tratado) de cada asociación y de las condiciones en que ésta promueve la realización de sus fines.

2. En una sociedad democrática, el poder no público, tal como se ve, por ejemplo, en la autoridad de las Iglesias sobre sus fieles, se acepta libremente. En el caso del poder eclesiástico, puesto que la apostasía y la herejía no son delitos conforme a la ley civil, quienes ya no pueden reconocer a una autoridad de la Iglesia pueden dejar de pertenecer a esa Iglesia sin que los persiga el poder del Estado.[8] Cualesquiera doctrinas comprensivas religiosas,

[8] En este caso, pensamos en la libertad de conciencia como protección del individuo en contra de la Iglesia. Este es un ejemplo de la protección que aseguran los derechos y las libertades básicas para los individuos, en general. Pero, de igual forma, la libertad de conciencia y otras libertades, como la libertad de asociación, protegen a las Iglesias de las intrusiones del gobierno y de otras poderosas asociaciones. Tanto las asociaciones como los individuos necesitan

filosóficas o morales que profesemos, también son aceptadas libremente hablando en términos políticos; porque, dadas la libertad de conciencia y la libertad de pensamiento, nos imponemos tal doctrina a nosotros mismos. Con esto no quiero decir que hagamos esto mediante un acto de libre elección, por así decirlo, aparte de todos nuestros compromisos, vinculaciones y lealtades anteriores. Quiero decir que, como ciudadanos libres e iguales, si profesamos esta o aquella doctrina se considera que lo hacemos desde el interior de nuestra competencia política, especificada por nuestros derechos y libertades constitucionales.

En contraste con ello, la autoridad del gobierno no puede evadirse, excepto si salimos del territorio en que gobierna, y no siempre. Porque, normalmente, abandonar nuestro país es una grave decisión: implica alejarnos de la sociedad y de la cultura en que hemos crecido, la sociedad y la cultura cuya lengua utilizamos para hablar y pensar, para expresarnos y entendernos a nosotros mismos, nuestras metas, objetivos y valores; la sociedad y la cultura de cuya historia, costumbres y convencionalismos dependemos para encontrar nuestro lugar en el mundo social. En gran medida afirmamos nuestra sociedad y nuestra cultura, y tenemos un conocimiento íntimo e inefable de ella, incluso, aunque no estemos de acuerdo con muchos de sus elementos, no la rechazamos.

Por tanto, la autoridad del gobierno no puede aceptarse libremente en el sentido de que los vínculos de la sociedad y de la cultura, de la historia y del lugar social de nuestro origen, empiezan a moldear desde tan temprano nuestra vida, y son normalmente tan fuertes, que el derecho de emigración (apropiadamente calificado) no basta para hacer que se acepte la autoridad del gobierno libremente, hablando en términos políticos, de la manera en que la libertad de conciencia basta para hacer que se acepte libremente la autoridad eclesiástica, hablando en términos políticos. Sin embargo, en el transcurso de nuestra vida podemos llegar a aceptar libremente, como resultado de un pensamiento reflexivo y de un juicio razonado, los ideales, principios y normas que especifiquen nuestros derechos y libertades básicas, y guiar y moderar eficazmente el poder político al que estamos sometidos. Este es el límite exterior de nuestra libertad.[9]

protección y, así también, las familias necesitan protección en contra de los abusos de asociaciones y del gobierno, y los integrantes de la familia necesitan protección contra otros integrantes de la familia misma (las esposas respecto de sus esposos, los hijos en contra de sus padres irresponsables). Es incorrecto afirmar que el liberalismo sólo enfoca su atención en los derechos de individuos: más bien, los derechos que reconoce están destinados a proteger a asociaciones, a pequeños grupos y a los individuos, unos de otros, en un apropiado equilibrio que especifica sus principios rectores de justicia.

[9] Aquí, acepto el principio kantiano (no el propiamente dicho de Kant), de que lo que afirmamos basados en la libre y bien informada razón y en la reflexión se afirma libremente; y de que en tanto exprese nuestra conducta lo que afirmamos o profesamos libremente, nuestra conducta será libre en la medida en que pueda serlo. La libertad, en su nivel más profundo, recurre a la

§ 4. EL CONTENIDO DE LA RAZÓN PÚBLICA

1. Ahora analizaré el contenido de la razón pública, una vez que he hablado de su naturaleza y esbozado cómo puede disiparse la paradoja aparente de acatar sus límites. Este contenido se formula mediante lo que he llamado una "concepción política de la justicia", que doy por sentado que es de carácter liberal, en el sentido más amplio del término. Con esto me refiero a tres cosas: primero, que especifica ciertos derechos, libertades y oportunidades básicas (de la clase que se conoce bien en los regímenes constitucionales democráticos); segundo, que asigna especial prioridad a estos derechos, libertades y oportunidades, sobre todo en lo referente a las exigencias del bien general y de los valores perfeccionistas, y tercero, que preconiza medidas que aseguran a todos los ciudadanos medios apropiados para el ejercicio enciente de sus libertades y oportunidades básicas. Los dos principios que hemos formulado en i: 1.1-2 caben dentro de esta descripción general. Pero cada uno de estos elementos puede verse de distintas maneras, así que podemos afirmar que existen muchos liberalismos.

Al decir que una concepción de la justicia es política, también me refiero a tres cosas (1:2): que se ha formulado para aplicarse exclusivamente a la estructura básica de la sociedad, a sus principales instituciones políticas, sociales y económicas, como un esquema unificado de cooperación social, que se presenta independientemente de cualquier doctrina comprensiva, religiosa o filosófica, y que se elabora en términos de ideas políticas fundamentales, consideradas implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática.

2. Ahora bien, resulta esencial que una concepción política liberal incluya, además de sus principios de la justicia, directivas de indagación que especifiquen maneras de razonar y ciertos criterios en cuanto a las clases de información pertinentes en materia política. Sin tales guías y directivas, los principios sustantivos no podrán aplicarse, y así la concepción política quedará incompleta y fragmentaria. Por consiguiente, tal concepción consta de dos partes:

a) primera, los principios sustantivos de justicia para la estructura básica, y

b) segunda, las directivas de indagación: principios de razonamiento y reglas de evidencia a la luz de las cuales los ciudadanos tendrán que decidir si se aplican adecuadamente esos principios sustantivos, e identificarán las leyes y las políticas que mejor los satisfagan.

libertad de la razón, tanto en lo teórico como en lo práctico, expresada en lo que decimos y hacemos. Los límites a la libertad son, en el fondo, límites a nuestra razón, a su desarrollo y a su educación, a sus conocimientos e información, y al alcance de nuestros actos en que puede expresarse, y por tanto, nuestra libertad depende de la naturaleza, de la índole del contexto institucional y social de nuestro entorno.

De ahí que los valores políticos liberales también sean de dos clases:

a) La primera clase —los de la justicia política— son valores que forman parte de los principios de justicia para la estructura básica: los valores de la libertad política y civil igual para todos; la igualdad de oportunidades; los valores de la igualdad social y de la reciprocidad económica, y podemos añadir los valores del bien común en tanto que condiciones necesarias para todos estos valores.

b) La segunda clase de valores políticos —los valores de la razón pública— forman parte de las directrices para la indagación pública que convierten esa indagación en libre y pública. También se incluyen en esta clase ciertas virtudes políticas, como la razonabilidad y la disposición de acatar el deber (moral) de la civilidad que, como virtudes de los ciudadanos, contribuyen a hacer posible la discusión pública razonada de las cuestiones políticas.

3. Como ya hemos dicho, en cuestiones de elementos constitucionales esenciales y de justicia básica, la estructura básica y sus políticas públicas tienen que ser justificables para todos los ciudadanos, como lo exige el principio de la legitimidad política. Añadiremos que, al hacer estas justificaciones, recurriremos sólo a las creencias y formas de razonar generalmente aceptadas y que encontramos en el sentido común, y a los métodos y conclusiones de la ciencia, cuando éstos no sean controvertibles. El principio liberal de legitimidad convierte esta manera en la más apropiada, quizás en la única, para especificar las directrices de la indagación pública. ¿Qué otras directrices o criterios tenemos para este caso?

Esto significa que, al discutir sobre los elementos constitucionales esenciales y sobre asuntos de justicia básica, no hemos de recurrir a las doctrinas de largo alcance, religiosas y filosóficas —como a lo que nosotros, como individuos o como integrantes de asociaciones, vemos como toda la verdad—, ni a elaboradas teorías económicas de equilibrio general, si, por ejemplo, éstas son motivo de disputas. En lo posible, el conocimiento y las maneras de razonar que fundamentan nuestra adhesión a los principios de justicia y su aplicación a los elementos esenciales y a la justicia básica, deben sustentarse en las verdades llanas de aceptación generalmente aceptadas, o disponibles, en general, para todos los ciudadanos. De no hacerse esto así, la concepción política no nos proporcionaría una base pública de justificación.

Como lo expondremos más adelante, en la § 5, deseamos que sean completos el contenido sustantivo y las directrices de indagación de una concepción política, cuando los apliquemos en su conjunto. Esto significa que los valores que especifique esa concepción pueden equilibrarse o combinarse apropiadamente, o unirse de alguna otra manera, según sea el caso, de tal

suerte que sólo esos valores den una respuesta pública razonable a todas o casi todas las preguntas que se refieran a los elementos constitucionales esenciales y a la justicia básica. Para explicar la razón pública, debemos tener una respuesta razonable, o creer que con el tiempo la tendremos, para todos esos casos o para casi todos. Afirmaré que una concepción política está completa si satisface esta condición.

4. En la justicia como imparcialidad, y pienso que también en otras muchas perspectivas liberales, las directrices de la indagación de la razón pública, así como su principio de legitimidad, tienen la misma base que los principios sustantivos de la justicia. Esto significa, hablando de la justicia como imparcialidad, que las partes, en la posición original, al adoptar principios de justicia para la estructura básica, también deben adoptar directrices y criterios de razón pública para aplicar esas normas. El argumento para esas directrices, y para el principio de legitimidad, es el mismo y tiene la misma fuerza que el argumento para los principios de justicia mismo. Al asegurar los intereses de las personas a las que representan, las partes insisten en que la aplicación de los principios sustantivos se guíe por el juicio y la inferencia, por las razones y las pruebas que las personas a las que representan puedan suscribir. Si las partes no insistieran en esto, no actuarían responsablemente en calidad de comitentes. De esta manera contamos con el principio de legitimidad.

Por consiguiente, en la justicia como imparcialidad, las directivas de la razón pública y los principios de justicia tienen esencialmente los mismos fundamentos. Son partes complementarias de un acuerdo. No hay razón para que ningún ciudadano, o asociación de ciudadanos, tuviera derecho a utilizar el poder del Estado para decidir acerca de los elementos constitucionales esenciales como lo mandan las doctrinas comprensivas de esas personas o de esas asociaciones. Cuando está representado en pie de igualdad, ningún ciudadano podría otorgar a ninguna persona o asociación esa autoridad política. Tal autoridad no tendría, en ese caso, ningún fundamento de razón pública, y las doctrinas comprensivas razonables así lo reconocen.

5. Recordemos que el liberalismo político es un punto de vista de clase especial. Adopta muchas formas, según los principios sustantivos que se utilicen y la manera en que se fijen las directrices de la indagación pública. Estas formas tienen en común principios sustantivos de justicia que son liberales y determinada idea de la razón pública. El contenido y la idea pueden variar dentro de estos límites.

Aceptar enfáticamente la idea de la razón pública y su principio de legitimidad no significa, entonces, aceptar determinada concepción de la justicia hasta los últimos detalles de los principios que definen su contenido. Podemos discrepar acerca de estos principios y sin embargo estar de acuerdo en

aceptar una concepción con características más generales. Estaremos de acuerdo en que los ciudadanos participan en el poder político como personas libres e iguales, y en que, como seres razonables y racionales, tienen el deber de civilidad de recurrir a la razón pública, pero diferiremos en cuanto a qué principios constituyen el fundamento más razonable para la justificación pública. El punto de vista que he llamado "justicia como imparcialidad" no es sino un ejemplo de una concepción política liberal; su contenido específico no es el definitivo de tal punto de vista.

Lo importante del ideal de la razón pública es que los ciudadanos han de conducir sus discusiones fundamentales en el marco de lo que cada cual considera una concepción política de la justicia fundada en valores que los demás puedan razonablemente suscribir y que cada cual está dispuesto, en buena fe, a defender tal concepción así entendida. Esto significa que cada uno de nosotros debe tener determinado criterio (que esté dispuesto a defender) acerca de qué principios y directrices, en nuestra opinión, otros ciudadanos —que también son libres e iguales— pueden razonablemente suscribir junto con nosotros. Debemos disponer de alguna prueba a la mano para declarar cuándo se satisface esta condición. En otra parte de mi obra he sugerido como criterio válido los valores que expresan los principios y las directrices que se aceptarían en la posición original. Otros muchos preferirán otro criterio.

Por supuesto, podríamos descubrir que en realidad otros ciudadanos no suscriben los principios y las directrices que selecciona nuestro criterio. Eso no debe de extrañarnos. La idea importante es que debemos tener tal criterio, que por sí mismo impone considerable disciplina en la discusión pública. No se puede afirmar razonablemente que algún valor supere esta prueba, o que sea en realidad un valor político, y ningún equilibrio de valores políticos es razonable. Resulta inevitable, y a menudo deseable, que los ciudadanos tengan diferentes puntos de vista en cuanto a la concepción política más apropiada, porque la cultura política pública seguramente contendrá diversas ideas fundamentales que pueden desarrollarse de distintas maneras. Un debate ordenado entre esas ideas, a través de algún tiempo, constituye un método confiable para descubrir cuál concepción, si es que se encuentra, es la más razonable.

§ 5. La idea de los elementos constitucionales esenciales

1. Dijimos más arriba (§ 4.3) que para encontrar una concepción política completa necesitamos identificar una clase de preguntas fundamentales para las cuales los valores políticos de esa concepción den respuestas razonables. Propongo, a tal efecto, preguntas sobre los elementos constitucionales esenciales y sobre la justicia básica. Expliquemos:

Existe la mayor urgencia para que los ciudadanos lleguen a un acuerdo práctico al juzgar acerca de los elementos constitucionales esenciales. Estos elementos son de dos clases:

a) principios fundamentales que especifican la estructura general de gobierno y el proceso político: los tres poderes, Legislativo, Ejecutivo y Judicial; el alcance del gobierno de la mayoría, y

b) derechos y libertades básicas de la ciudadanía, en pie de igualdad, que la mayoría legislativa ha de respetar: por ejemplo, el derecho a votar y a participar en la política, la libertad de conciencia, la libertad de pensamiento y de asociación, así como las protecciones del estado de derecho.

Estos elementos integran una historia muy compleja; sólo quiero sugerir lo que significan. No obstante, existe una diferencia importante entre los elementos constitucionales agrupados en el inciso *a)* que especifican la estructura general de gobierno, y el proceso político y sus elementos esenciales en el inciso *b),* que especifican los derechos y las libertades básicas de los ciudadanos.

2. Los elementos esenciales de la primera clase pueden especificarse de varias maneras. Prueba de ello es la diferencia entre el gobierno presiden cial y el gobierno del gabinete. Pero una vez establecida, resulta vital que la estructura de gobierno se cambie sólo como la experiencia enseña que lo re querirán la justicia política o el bien general, y no como lo exija la ventaja po lítica de un partido o grupo que en ese momento detente la supremacía. Las controversias frecuentes sobre la estructura gubernamental, cuando no lo exige así la justicia política, y cuando los cambios propuestos se orientan a fa vorecer a algunos partidos en detrimento de otros, elevan los riesgos políti cos y pueden desembocar en desconfianza y turbulencias que minan al go bierno constitucional.

En contraste con esa situación, los elementos esenciales de la segunda clase se refieren a los derechos y libertades básicas, y no es posible especificarlos sino de una manera, en un módulo con variaciones relativamente escasas. La libertad de conciencia y la libertad de asociación, y los derechos políticos de la libertad de expresión, el derecho a votar y el de presentarse como candidato a un puesto de elección popular se caracterizan más o menos de igual manera en todos los regímenes fundamentados en la libertad.

3. Obsérvese que existe, además, otra importante distinción entre los prin cipios de justicia que especifican los derechos y las libertades básicas en pie de igualdad y los principios que regulan los asuntos básicos de la justicia dis tributiva, tales como la libertad de desplazamiento y la igualdad de oportu nidades, las desigualdades sociales y económicas y las bases sociales del res peto a sí mismo.

Un principio que especifique los derechos y libertades básicas abarca la segunda clase de los elementos constitucionales esenciales. Pero aunque algún principio de igualdad de oportunidades forma parte seguramente de tales elementos esenciales, por ejemplo, un principio que exija por lo menos la libertad de desplazamiento, la elección libre de la ocupación y la igualdad de oportunidades (como la he especificado) va más allá de eso, y no será un elemento constitucional. De manera semejante, si bien un mínimo social que provea para las necesidades básicas de todos los ciudadanos es también un elemento esencial, lo que he llamado el "principio de diferencia" exige más, y no es un elemento constitucional esencial.[10]

4. La distinción entre los principios que abarcan las libertades básicas y los que abarcan las desigualdades sociales y económicas no estriba en que los primeros expresen valores políticos y los segundos, en cambio, no los expresen. Ambos expresan valores políticos. Más bien esta diferencia estriba en que la estructura básica de la sociedad tiene dos papeles coordinados; le principios que comprenden las libertades básicas especifican el primer pa peí, y los que comprenden las desigualdades sociales y económicas especifi can el segundo. En el primer papel, esa estructura especifica y asegura la libertades y los derechos básicos de los ciudadanos en pie de igualdad, e instituye procedimientos políticos justos. En el segundo, fija las institucione del entorno de la justicia social y económica apropiado para unos ciudad nos que son personas libres e iguales. El primer papel concierne a cómo adquiere el poder político y a los límites de su ejercicio. Esperamos resolve al menos aquellas preguntas referentes a los valores políticos que pueden pr ~ porcionar la base pública de la justificación.

Que los elementos constitucionales esenciales que abarcan las libertad básicas se satisfagan o no, es más o menos visible frente a los convenios co~ titucionales y cómo se considere que funcionen en la práctica. Pero ver qu se realicen los objetivos de los principios que comprenden las desiguale! des sociales y económicas es mucho más difícil. Estos asuntos casi siempr están abiertos a las diferencias de opiniones razonables; se basan en co~ plejas inferencias y en juicios intuitivos que exigen de nosotros valorar ' formación compleja acerca de lo social y de lo económico, acerca de tem que en general se entienden mal. Así, aunque las cuestiones de ambas el ses tienen que discutirse en términos de valores políticos, podemos esper; mayor acuerdo acerca de si los principios para los derechos y libertades básicas se han realizado, que acerca de si se han realizado los principios para

[10] Acerca de la justa igualdad de oportunidades, véase mi *Teoría de la justicia,* p. 72 y ss. Sobre el principio de diferencia, *ibid.,* § 13. La discusión política de las razones en pro y en contra de las justas oportunidades y del principio de diferencia, aunque no son elementos constitucionales esenciales, pertenecen a las cuestiones de justicia básica, y por tanto, estas cuestiones deben decidirse mediante la aplicación de los valores políticos de la razón pública.

la justicia social y económica. Esto no es una diferencia acerca de cuáles son los principios correctos, sino simplemente una diferencia en cuanto a la dificultad de verificar si se han aplicado los principios.

En conclusión, existen cuatro fundamentos para distinguir los elementos constitucionales especificados por las libertades básicas, de los principios que rigen la corrección de las desigualdades sociales y económicas:

a) Las dos clases de principios especifican diferentes papeles para la estructura básica.

b) Es más urgente dirimir lo relativo a los elementos esenciales vinculados a las libertades básicas.

c) Es mucho más fácil determinar si esos elementos esenciales se han aplicado.

d) Es mucho más fácil llegar a un acuerdo sobre cuáles deberían ser los derechos y las libertades básicas, no detalladamente por supuesto, pero sí en sus aspectos principales.

Estas consideraciones explican por qué la libertad de desplazamiento y la libre elección de la ocupación y un mínimo de condiciones sociales que cubran las necesidades básicas de los ciudadanos se toman en cuenta como elementos constitucionales esenciales, mientras que el principio de las oportunidades justas para todos y el principio de diferencia no cuentan en este aspecto.

Aquí debo señalar que, si una concepción política de la justicia cubre los elementos constitucionales esenciales y los asuntos de la justicia básica —por ahora es cuanto queremos abarcar—, es por sí misma de enorme importancia, aunque nos diga muy poco acerca de muchas cuestiones económicas y sociales, de las que deberán ocuparse normalmente los cuerpos legislativos. Para resolver estas cuestiones más particulares y detalladas, a menudo resulta más razonable ir más allá de la concepción política y de los valores que expresan sus principios e invocar valores no políticos que no se incluyen en ese punto de vista. Pero, en la medida en que haya un sólido acuerdo sobre los elementos constitucionales esenciales y se consideren razonablemente justos los procedimientos políticos establecidos, se podrá conservar normalmente la aceptada cooperación social entre ciudadanos libres e iguales en derechos.

§ 6. La Suprema Corte como entidad ejemplar de la razón pública

1. Al principio de esta conferencia (§ 1.2) señalé que en un régimen constitucional en donde existe control del Poder Judicial la razón pública es la ra-

zón de su Suprema Corte.[11] Ahora esbozaré la exposición de dos puntos acerca de esto: primero, que la razón pública es muy apropiada para ser la razón de la Suprema Corte, al ejercer ésta su papel de intérprete judicial más alta, pero no de intérprete última de la ley más alta,[12] y segundo, que la Suprema Corte es la rama gubernamental que sirve de entidad ejemplar de la razón pública. Para esclarecer estos puntos expondré brevemente cinco principios del constitucionalismo.[13]

El primero de estos principios es la distinción que hace Locke en los Dos *tratados* entre el poder constituyente del pueblo para establecer un nueve régimen y el poder ordinario de los funcionarios del gobierno y del electorado ejercido en la política cotidiana. Ese poder constituyente del pueble (n: 134,141) establece un marco para regular el poder ordinario, y sólo entra en funciones cuando se ha disuelto el régimen existente.

La segunda distinción es entre la ley ordinaria y la ley más alta. La le más alta es la expresión del poder constituyente del pueblo, y posee la más alta autoridad de la voluntad de Nosotros el Pueblo, mientras que la legislación ordinaria posee la autoridad del poder ordinario del Congreso y de los electores en su conjunto, y es su expresión. La ley más alta obliga y guía a este poder ordinario.

Como tercer principio, una Constitución democrática es la expresión, reg da por principios, en la ley más alta, del ideal político de un pueblo pa gobernarse a sí mismo de cierta manera. El objetivo de la razón pública cor siste en articular este ideal. Algunos fines de la sociedad política pueden de clararse en un preámbulo a la Constitución —para establecer la justicia promover el bienestar general— y ciertas restricciones coercitivas aparece en una declaración de derechos o están implícitos en un marco de normas gubernamentales: el procedimiento apropiado para poner en vigor la leyes y la protección que brindan las leyes en pie de igualdad para todos. Juntas, estas disposiciones y declaraciones pertenecen a los valores políticos y a su razón pública. Esta expresión de principios de la ley más alta debe ser apo-

[11] Esto no es una definición. Supongo aquí que, en una sociedad bien ordenada, ambas razo nes se traslapan, más o menos. Agradezco a James Fleming sus valiosos consejos para formu lar muchos puntos de esta sección.

[12] Al preparar este texto, me fueron de gran utilidad los siguientes trabajos: Bruce Ackermann, "Constitutional Politics/Constitutional Law", en *Yak Law Journal* 99 (diciembre de 1989), y su reciente trabajo We *the people: Foundatíons* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1991), vol. i.

[13] Aquí me baso en la obra de John Agresto *The Supreme Court and Constitutional Democracy* (Ithaca, Cornell University Press, 1984), especialmente, en las pp. 45-55; en el ensayo de Stephen Holmes "Gag Rules or the Politics of Omission", y en "Precommitment and the Paradox of Democracy", ambos en *Constitutionalism and Democracy,* editado por Jon Elster y Ruñe Slagstad (Cambridge, Cambridge University Press, 1987); Jon Elster, *Ulysses and the Sirens* (Cambridge, Cambridge University Press, 1979), pp. 81-86 y 88-103. No hay en mi explicación nada nuevo o inédito.

yada ampliamente, y por esta y otras razones no conviene recargarla con muchos detalles y calificaciones. También debiera ser posible dar a conocer, en los estatutos de las instituciones básicas, sus principios esenciales.[14]

Un cuarto principio es que mediante una Constitución democráticamente ratificada, con su declaración de derechos, la ciudadanía fije, de una vez por todas, ciertos elementos constitucionales esenciales; por ejemplo, la igualdad de derechos políticos y libertades básicas, y la libertad de expresión y de asociación, así como aquellos derechos y libertades que garanticen la seguridad y la independencia de los ciudadanos, tales como la libertad de desplazamiento y la elección de la ocupación, además de todas las protecciones que brinda el imperio de la ley. Todo esto asegura que las leyes ordinarias sean promulgadas de cierta manera por los ciudadanos en su calidad de personas libres e independientes. Es a través de estos procedimientos fijos como el pueblo puede expresar, aunque no lo haga explícitamente, su voluntad democrática razonada, y ciertamente no puede tener tal voluntad si no existen esos procedimientos.

El quinto y último principio prescribe que, en un gobierno constitucional, el poder supremo no puede dejarse en manos de la Legislatura ni aun en manos de la Suprema Corte, que sólo es la suprema intérprete judicial de la Constitución. El poder más alto y supremo lo ejercen las tres ramas, en una relación debidamente especificada de una con la otra, y cada una es responsable ante el pueblo.[15] Ahora bien, debemos reconocer que, a la larga, una mayoría fuerte del electorado puede hacer que la Constitución se conforme a su voluntad política. Esto es simplemente uno de tantos hechos acerca del poder político como tal. No es posible soslayar este hecho; ni siquiera mediante la inserción de cláusulas que traten de fijar permanentemente las garantías democráticas básicas. No existe ningún procedimiento institucional que no pueda utilizarse abusivamente o distorsionarse para promulgar estatutos que violen los principios constitucionales y democráticos básicos.[16]

[14] Por estas razones, entre otras, supongo que el principio de justa igualdad de oportunidades y el principio de diferencia no son elementos constitucionales esenciales, aunque, como he di cho, en la justicia como imparcialidad existen asuntos de justicia básica (§ 5.3).

[15] Al decir esto, me apego a lo que a mi entender es el punto de vista de Lincoln expresado en sus observaciones acerca de Dred Scott (1857) en sus discursos y en sus debates con Douglas, en *Lincoln: Speeches and Writings,* editado por Don Fehrenbacher (Nueva York, Library of Ame rica, 1989), p. 302 y ss, 450 y ss, 524 y ss, 714, 717 y 740 y ss, y en su Primer Discurso Inaugural (1861), *ibid.,* vol. 2, p. 220 y ss. En cuanto a análisis del punto de vista de Lincoln, véase Alexander Bickel, *The Least Dangerous Branch* (Nueva York, Bobbs-Merrill, 1962), pp. 65-69 y 259-269; Agresto, *The Supreme Court,* especialmente, las pp. 86-95, 105, 128 y ss; y Don Fehrenbacher, *Lincoln: ¡n Text and Context* (Stanford, Stanford University Press, 1987), especialmente las pp. 20-23,125 y ss, y la p. 293.

[16] De manera semejante, no existe ningún procedimiento de indagación, ni siquiera los de la investigación científica y de la erudición académica, que pueda garantizar a largo plazo el descu brimiento de la verdad. Como hemos comentado al final de Ui: 8, no podemos definir la verdad

La idea de constituciones bien hechas y justas y leyes básicas siempre se afirma y valora mediante la concepción política más razonable de la justicia, y no por el resultado de ningún procedimiento político. Más adelante (en la § 6.4) volveré a ocuparme de la pregunta que esto suscita.

2. Por lo que hemos dicho, la democracia constitucional es dualista; distingue entre el poder constituyente, del poder ordinario, así como la ley más alta del pueblo, de la ley ordinaria de los cuerpos legislativos. Se rechaza la supremacía parlamentaria.

Una Suprema Corte encaja dentro de esta idea de la democracia constitucional dualista como uno de los recursos institucionales para proteger a la ley más alta.[17] Al aplicar la razón pública, la Suprema Corte ha de impedir que esa ley pueda ser erosionada por la legislación de alguna mayoría transitoria o, más probablemente, por grupos de intereses organizados y bien situados, pero de miras estrechas, que pretendan imponerse. Si la Corte asume este papel y lo cumple eficazmente,[18] será incorrecto decir que actúa antidemocráticamente. Será, en este caso, antimayoritaria respecto a la ley ordinaria, pues una Suprema Corte con el poder de revisar las leyes puede declarar que tal o cual ley ordinaria es anticonstitucional. Sin embargo, la más alta autoridad, la del pueblo, autoriza esta actuación de la Suprema Corte. La Suprema Corte no es antimayoritaria respecto de la ley más alta cuando sus decisiones concuerdan razonablemente con la Constitución misma, con las enmiendas que se le hayan hecho y con las interpretaciones de ella que se hayan ordenado políticamente.

Supongamos que estamos de acuerdo en que los periodos más innovadores de nuestra historia constitucional son el de la Fundación del país, el de la Reconstrucción y el del New Deal.[19] En esto es importante observar que estos tres periodos parecen haberse fundamentado, exclusivamente, en los valores políticos de la razón pública. La Constitución y su proceso de enmiendas, las enmiendas constitucionales del periodo de la Reconstrucción que se orientaban hacia la desaparición del nefasto flagelo de la esclavitud, y el moderno modelo del llamado Estado de Bienestar del New Deal, parecen caber dentro de esta descripción, aunque nos tardaríamos algún tiempo

obtenida por las creencias que se esgrimieran incluso en un consenso idealizado, por muy amplio que fuese tal consenso.

[17] Véase Ackerman, "Constirutional Politics/Constitutional Law", p. 464 y ss, y We *the People,* pp. 6-10.

[18] Debemos decir que, históricamente, la Suprema Corte ha dado fallos erróneos en su desempeño de este papel. Dio su aprobación a las Leyes de Extranjeros y de Sedición de 1798, y bastaría con mencionar el caso Dred Scott (1857). Quitó la fuerza y el vigor de las enmiendas del periodo de Reconstrucción, al interpretarlas como una carta de defensa de la libertad del capitalismo, en vez de una ley para proteger la libertad de los esclavos liberados, y basada en el caso Lochner (1905), en los primeros años del New Deal hizo algo muy parecido a eso.

[19] Aquí me baso en la explicación de Ackerman, en "Constitutional Politics/Constitutional Law", especialmente en las pp. 486-515, y en *We the People,* capítulos 3-6 *passim.*

en darnos cuenta de ello. Sin embargo, si aceptamos que ese concepto es el correcto, y considerando a la Suprema Corte el cuerpo judicial más alto, aunque no la intérprete en última instancia de este cuerpo de leyes supremas, lo importante es que los valores políticos de la razón pública suministran a la Suprema Corte los fundamentos de su interpretación. Una concepción política de la justicia abarca las cuestiones fundamentales referentes a la ley más alta, y pone de manifiesto los valores políticos en cuyos términos puede decidirse acerca de estas cuestiones fundamentales.[20]

Algunos podrán decir que la supremacía parlamentaria, aunque no tenga una declaración de derechos, es superior a nuestro régimen dualista. Brinda más firme apoyo a los valores que la ley más alta en nuestro esquema dualista intenta asegurar. Por otra parte, algunos pueden pensar que es más conveniente que una Constitución incluya una lista de derechos básicos, como es el caso de la Constitución alemana, que coloca esos derechos más allá de cualquier enmienda, aunque el pueblo y la Suprema Corte alemana deseen enmendarla, y al poner en vigor esos derechos, podría decirse que tal Constitución no es democrática. Tal es la consecuencia del "atrincheramiento"; de promulgar que ciertos artículos constitucionales no son modificables. Juzgados por los valores de una razonable concepción política de la justicia, estos regímenes acaso sean superiores a un régimen dualista, en el que estas cuestiones básicas se deciden mediante la ley más alta de Nosotros el Pueblo.[21]

Hemos de recalcar que el liberalismo político, como tal, no afirma ni niega ninguna de estas reclamaciones, así que no es necesario analizarlas más detenidamente. Nuestro punto importante aquí estriba simplemente en que, de cualquier manera que se decida acerca de estas cuestiones, el contenido de una concepción política de la justicia incluye los valores de la razón pública según los cuales habrán de juzgarse los méritos de las tres clases de regímenes.

3. Ahora me ocuparé de un segundo punto importante: el papel de la Suprema Corte no es sólo defensivo, sino el de hacer valer continuamente la

[20] Véase Samuel Freeman, "Original Meaning, Democratic Interpretation, and the Constitution", en *Philosophy and Public Affairs* 21 (invierno de 1992), p. 26 y ss, y 36 y ss, donde se ana lizan estos asuntos.

[21] Robert Dahl, en su obra *Democraq) and Its Critics* (New Haven, Yale University Press, 1989), analiza los méritos relativos de estas formas de instituciones democráticas. En cierto as pecto critica el sistema parlamentario británico ("el modelo de Westminster") (pp. 156-157), y aunque también critica la revisión judicial (p. 187-191), cree que no existe ninguna otra manera de resolver cómo proteger los derechos y los intereses fundamentales. Dice: "A falta de una mejor solución umversalmente aceptada, las soluciones específicas tienen que adaptarse a las condiciones históricas y a las experiencias, a la cultura política y a las instituciones políticas con cretas de un país determinado" (p. 192). Me inclino a estar de acuerdo con este punto de vis ta, y agradezco a Dermis Thompson haber corregido mi anterior concepto sobre el punto de vista de Dahl.

razón pública, sirviéndole de entidad institucional ejemplar.[22] Esto significa, ante todo, que la razón pública es la única razón que ejerce la Suprema Corte. Es la única rama del gobierno que constituye, visiblemente, la creatu-ra de esa razón y exclusivamente de esa razón. Los ciudadanos y los legisladores pueden votar por sus más amplios puntos de vista cuando no estén en juego los elementos constitucionales esenciales y la justicia básica; no necesitan justificar mediante la razón pública por qué votan como lo hacen, ni dar coherencia a sus fundamentos para que formen parte de un punto constitucional coherente acerca de todas sus decisiones. El papel de los jueces de la Suprema Corte consiste precisamente en hacer eso, y al hacerlo no tienen más razones ni más valores que las razones y los valores de índole política. Fuera de eso, los magistrados de la Suprema Corte actuarán conforme a lo que piensen que sea necesario hacer, teniendo en cuenta los casos, las prácticas y las tradiciones, y los textos históricos constitucionalmente importantes.

Decir que la Suprema Corte es la entidad ejemplar de la razón pública significa también que es tarea de los magistrados tratar de elaborar y expresar en sus opiniones razonadas la mejor interpretación de la Constitución que puedan dar, utilizando sus conocimientos acerca de la aplicación de la Constitución y de los casos constitucionales precedentes. En esto la mejor interpretación es la que mejor se ajuste al cuerpo de leyes pertinente de esos materiales constitucionales, y se justifique en términos de la concepción pública de la justicia o de una variante razonable de ella. Al hacer esto, se espera que los magistrados recurran a los valores políticos de la concepción pública de la justicia, siempre que la Constitución misma invoque expresa o implícitamente esos valores, como lo hace, por ejemplo, en una declaración de derechos que garantiza el ejercicio libre de cualquier religión o la protección de las leyes para todos. El papel de la Suprema Corte en esto es parte de lo público de la razón, y un aspecto del papel más amplio, educativo, de la razón pública.

Los magistrados de la Suprema Corte no pueden, por supuesto, invocar su propia moral personal, ni los ideales y virtudes de la moralidad en general. Deberán considerar esos valores e ideales ajenos al caso constitucional. De igual manera, tampoco pueden invocar sus puntos de vista religiosos o filosóficos ni los de otras personas. Tampoco pueden citar irrestrictamente los valores políticos. En cambio, deben recurrir a los valores políticos que en su opinión pertenecen a la comprensión más razonable de la concepción públi-

[22] El Poder Judicial, con su Suprema Corte, no es la única institución que realiza esto. Es esencial que otros arreglos sociales también hagan esto, como se hace, por ejemplo, mediante un ordenado financiamiento público de las elecciones y ciertas restricciones sobre el financia-miento privado que logre poner en práctica el justo valor de las libertades políticas, o que por lo menos oriente al proceso político en esa dirección. Véase mi *Teoría de la justicia,* pp. 224-227, y vin: 7,12, en las pp. 299-305 y 326-332, respectivamente.

ca de la justicia, y a sus valores políticos de justicia y de razón pública. Éstos son los valores en los que creen de buena fe, como lo exige el deber de civilidad, y que se espera que suscriban todos los ciudadanos en tanto que personas razonables y racionales.[23]

Pero, como ya lo he expresado (§ 4.5), la idea de la razón pública no significa que los magistrados tengan que ponerse de acuerdo unos con otros, ni que los ciudadanos lo hagan, en los detalles de su comprensión de la Constitución. Sin embargo, deben estar interpretando, y así debe constar, la misma Constitución, en vista de lo que ven como partes pertinentes de la concepción política y de lo que, de buena fe, creen que puede defenderse como tal. El papel de la Suprema Corte como la más alta intérprete judicial de la Constitución supone que las concepciones políticas que profesan los magistrados y sus puntos de vista sobre los elementos constitucionales esenciales ubican la parte central de las libertades básicas más o menos en el mismo lugar. En estos casos, por lo menos, sus decisiones logran resolver las cuestiones políticas de mayor importancia.

4. Por último, el papel de la Suprema Corte como entidad ejemplar de la razón pública tiene un tercer aspecto: dar a la razón pública vivacidad y vitalidad en el foro público; y lo hace mediante sus autorizados dictámenes sobre cuestiones políticas fundamentales. La Suprema Corte desempeña bien este papel cuando interpreta clara y eficazmente la Constitución de manera razonable; y cuando no logra hacerlo así, cómo ha sucedido a menudo, se coloca en el centro de una controversia política cuyos términos de resolución representan valores públicos.

La Constitución no es lo que la Suprema Corte dice que es. Más bien, es lo

[23] La explicación de lo que deben hacer los magistrados parece coincidir con el punto de vista de Ronald Dworkin, expuesto, por ejemplo en "Hard Cases", en *Taking Rights Seriously* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978), o en *Law's Empire* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986), capítulo 7, excepto, posiblemente, por una salvedad. He dicho que los magistrados de la Suprema Corte, al interpretar la Constitución, deben recurrir a los valores políticos que abarca la concepción política de la justicia, o por lo menos a alguna variante de estos valores. Los valores que pueden invocar los magistrados de la Suprema Corte se restringen a lo que se cree razonablemente abarcará esa concepción de la justicia o sus variantes, y no lo que abarca una concepción de la moralidad, como tal, ni siquiera de moralidad política. Pienso que esto último es demasiado amplio. Así, aunque apelar a un mínimo social especificado por necesidades básicas es apropiado (si aceptamos el punto de vista de Frank Michelman expresado en "Welfare Rights and Constitutional Democracy", en *Washington University Law Quarterly* 1979 (verano de 1979), no se puede invocar el principio de diferencia, a menos que aparezca como directiva en un estatuto (§ 5.3). En mi opinión, Dworkin piensa su requisito de ajuste para distinguir la interpretación de la invención, y que una interpretación razonable basta para demostrar que está implícita en la ley, por estar articulada a la concepción política, o a una de sus reconocibles variantes. Acaso esté en lo cierto al respecto, pero no estoy seguro de ello. Me inclino por exigir como requisito de ajuste que, para que las decisiones de la Suprema Corte sean propiamente decisiones judiciales de la ley, la interpretación se ajuste a la concepción política pública de la justicia o a una reconocible variante de ella. Dudo que este punto de vista difiera en lo esencial del punto de vista de Dworkin.

que el pueblo, actuando constitucionalmente a través de las otras ramas de los poderes, permite a la Suprema Corte decir al respecto. Una interpretación particular de la Constitución puede imponerse por mandato expreso a la Suprema Corte, mediante enmiendas o por la amplia y continua acción política de la mayoría, como sucedió en el caso del *New* Dea/.[24] Esto suscita la pregunta de si una enmienda para derogar la Primera Enmienda, por ejemplo, y para convertir a determinada religión en la religión oficial del Estado, con todas las consecuencias que eso acarrearía, o para derogar la Enmienda Decimocuarta, con su protección de las leyes en pie de igualdad para todos los ciudadanos, debe aceptarla la Suprema Corte como una enmienda válida.[25] Como expresé más arriba, sería redundante decir que, si el pueblo actúa constitucionalmente, tales enmiendas serían válidas. Pero, ¿es suficiente para validar una enmienda el que se promulgue mediante el procedimiento que señala el artículo V?[26] ¿Qué razones podrían esgrimir la Suprema Corte o el Ejecutivo (suponiendo que la enmienda pasara por encima de su veto) para considerar inválida una promulgación que satisficiera esa condición?

Consideremos las siguientes razones: una enmienda no es sólo un cambio cualquiera. Una de las ideas que animan a la enmienda consiste en ajusfar los valores constitucionales básicos a las cambiantes circunstancias políticas y sociales, o incorporar a la Constitución una comprensión más amplia e inclusiva de esos valores. Las tres enmiendas constitucionales relacionadas con la Guerra de Secesión realizan esto, lo mismo que la Decimonovena Enmienda, que otorgó el derecho de voto a las mujeres, y la enmienda sobre la igualdad de derechos tuvo esta misma intención. En tiempos de la Fundación del país había una flagrante contradicción entre la idea de igualdad consagrada en la Declaración de Independencia y el texto de la Constitución y la esclavitud de una raza subyugada; había también restricciones al voto referentes a la propiedad y a las mujeres se les negaba el derecho a sufragar. Históricamente, aquellas enmiendas hicieron que la Constitución de los Estados Unidos se ajustara más a su promesa original.[27] Otra idea que anima a

[24] Véase Ackerman, "Constitutional Politics/Constitutional Law", pp. 510-515, y *We the Peopie,* capítulo 5.

[25] Ackerman propone que un compromiso con la democracia dualista implica que la Supre ma Corte debe aceptar como válida la enmienda constitucional, y en cambio yo deseo negar esto. Aunque Ackerman dice que se enorgullecería de pertenecer a la generación que "atrin cheró" la Declaración de Derechos, pues esa declaración daría un régimen más ideal, el "atrincheramiento", en su opinión, es contrario a la idea de nuestra democracia dualista. Véase *We the People,* pp. 319-322.

[26] Agradezco a Stephen Macedo la valiosa discusión que me indujo a tratar esta cuestión. Véase su obra *Liberal Virtues* (Oxford, Clarendon Press, 1990), p. 182 y ss. Lo que digo aquí es semejante a lo que él expresa en esa obra.

[27] Véase la lúcida y breve explicación de la finada Judith Shklar acerca de esta historia, en su obra *American Citizenship: The Questfor Inclusión* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1991).

las enmiendas es adaptar las instituciones básicas para desechar debilidades que han salido a la luz en la subsecuente práctica constitucional. Así, excepto la Decimoctava Enmienda, las demás enmiendas se refieren, o al diseño institucional del gobierno, como la Vigesimosegunda, que permite al presidente ejercer la primera magistratura sólo en dos periodos consecutivos, o a ciertas materias de política; por ejemplo, la Decimosexta, que otorga al Congreso el poder de decretar impuestos sobre la renta. Tal ha sido la función de las enmiendas constitucionales.

Entonces, la Suprema Corte podría decir que una enmienda destinada a derogar la Primera Enmienda constitucional y sustituirla con su texto opuesto contradice fundamentalmente la tradición constitucional del más viejo régimen democrático del mundo. Por tanto, sería inválida. ¿Significa esto que la Declaración de Derechos y las demás enmiendas están atrincheradas? Pues bien, lo están en el sentido de que las ha validado una larga práctica histórica. Pueden enmendarse de las maneras que hemos mencionado más arriba, pero no simplemente ser derogadas y revocadas. De suceder eso, si se derogaran —y no es concebible que el ejercicio del poder político tomara ese sesgo—, ello equivaldría a un derrumbe constitucional,[28] o a una revolución en el sentido propio de la palabra, y no a una enmienda válida de la Constitución. La práctica con éxito de sus ideas y principios durante más de dos siglos colocan las restricciones sobre lo que ahora puede considerarse enmiendas constitucionales, cualquiera que haya sido la verdad al respecto, al principio de la vida constitucional.

Así, en medio de cualquier gran cambio constitucional, legítimo o ilegítimo, la Suprema Corte seguramente será el centro de una controversia. Su papel, a menudo, obliga a llevar a cabo una discusión política que adopta la forma de principios en cuanto a tratar la cuestión constitucional en concordancia con los valores políticos de la justicia y de la razón pública. La discusión pública se vuelve algo más que una pugna por el poder y la posición. Esta discusión educa a los ciudadanos para que utilicen la razón pública y su valor de justicia política enfocando la atención en los asuntos constitucionales básicos.

Para concluir estas observaciones sobre la Suprema Corte en un régimen constitucional con revisión judicial, recalco que no tienen la intención de constituirse en defensoras de tal revisión, aunque quizá sí pueda defenderse bajo ciertas circunstancias históricas y ciertas condiciones de la cultura política. Mi objetivo en esto ha sido, más bien, elaborar la idea de la razón pública y, para definir mejor esta idea, he tratado sobre la manera en que la Suprema Corte puede servir de entidad ejemplar de esta razón pública. Y si

[28] Éste es el término que emplea Samuel Freeman en su ensayo "Original Meaning, Demo-cratic Interpretation, and the Constitution", p. 41 y ss, donde establece el contraste entre su punto de vista y el de Ackerman. Agradezco a Freeman su discusión, que he aprovechado aquí.

bien la Suprema Corte es especial en este aspecto, las otras ramas del gobierno ciertamente pueden ser, si así lo desean, foros para la discusión de principios al debatir sobre cuestiones constitucionales.[29]

§ 7. LAS DIFICULTADES APARENTES CON LA RAZÓN PÚBLICA

1. Recordemos que en la § 4.3 buscamos una concepción política cuyos valores combinados de justicia y de razón pública den respuestas razonables para todas o para casi todas las preguntas fundamentales sobre materias constitucionales: aquellas que implican los elementos constitucionales esenciales y los asuntos de justicia básica. Analizaré aquí varias dificultades aparentes.

Una dificultad estriba en que la razón pública permite a menudo dar más de una respuesta razonable a cualquier pregunta. Esto es así porque existen muchos valores políticos y muchas maneras en que pueden caracterizarse. Supongamos, entonces, que diferentes combinaciones de valores, o los mismos valores ponderados de modos diferentes, presentan la tendencia a predominar en un caso fundamental en particular. Todos invocan valores políticos, pero falta llegar a un acuerdo, y persisten las diferencias más que marginales. Si esto sucediera, como sucede a menudo, algunos acaso digan que la razón pública no puede resolver la cuestión, en cuyo caso los ciudadanos pueden legítimamente invocar principios que recurren a valores no políticos para resolverla satisfactoriamente.[30] No todos harían intervenir los mismos valores no políticos, pero por lo menos cada cual tendría una respuesta satisfactoria.

El ideal de la razón pública nos insta a no hacer esto en materia de elementos constitucionales esenciales y de justicia básica. Un buen acuerdo rara vez se logra en estos casos, y prescindir de la razón pública siempre que hay desacuerdo al equilibrar los valores, equivale a prescindir del todo de la razón pública. Además, como hemos dicho en la § 4.5, la razón pública no nos pide aceptar los mismos principios de justicia, sino que conduzcamos nuestras discusiones sobre lo fundamental en términos de lo que consideremos una concepción política. Deberíamos pensar sinceramente que nuestro punto de vista sobre la materia que tratemos está basado en valores políticos que todos puedan suscribir razonablemente. Para el electorado, conducirse así representa un alto ideal, cuya realización lleva a la práctica valores democráticos fundamentales, que no se abandonarán simplemente por no poder

[29] En cuanto a este último aspecto, véase Dworkin, "The Forum of Principie", en *A Matter of Principie* (Cambridge, Harvard University Press, 1985), p. 70 y ss.

[30] Kent Greenawalt parece inclinarse por suscribir este punto de vista. Véase su detallada exposición en los capítulos 6-7 de *Religious Convictions and Political Choice* (Nueva York, Oxford University Press, 1988).

obtener un acuerdo total. La votación sobre una cuestión fundamental puede llevarse a cabo como sobre cualquier otra materia; y si la deliberación sobre alguna de estas cuestiones se hace recurriendo a argumentos de valores políticos, y los ciudadanos votan convencidos, se sostendrá el ideal que los anima.

2. Una segunda dificultad se refiere a lo que se quiere significar cuando votamos siguiendo nuestra opinión sincera. Supongamos que tenemos en alta estima y profesamos la idea de la razón pública y su principio de legitimidad cuando se satisfacen tres condiciones: *a)* cuando atribuimos un peso enorme, y normalmente abrumador, al ideal que prescribe la razón pública; *b)* cuando creemos que la razón pública es apropiadamente completa, esto es, al menos para la gran mayoría de las cuestiones fundamentales, quizá para todas, y sólo alguna combinación y equilibrio de los valores políticos nos muestra razonablemente la respuesta a las preguntas al respecto, y finalmente, *c)* cuando creemos que el punto de vista particular que proponemos, y la ley o la política basadas en ese punto de vista, expresa una combinación razonable y un equilibrio de esos valores.

Pero aun en este caso se suscita un problema. He supuesto en todo esto que los ciudadanos profesan doctrinas comprensivas religiosas y filosóficas, y muchos pensarán que los valores no políticos y trascendentes son el verdadero fundamento de los valores políticos. ¿Acaso convierte en no sincero nuestro recurso a los valores propiamente políticos? No, no es así; estas creencias comprensivas son del todo congruentes con las tres condiciones que hemos señalado. Que pensemos que los valores políticos tienen algún apoyo trascendente no significa que no aceptemos aquellos valores o que no aceptemos las condiciones para acatar la razón pública, así como aceptar los axiomas de la geometría no significa que no aceptemos sus teoremas. Además, podemos aceptar los axiomas como tales porque de los teoremas podemos deducir los axiomas.[31]

[31] Éste es un punto importante: a saber, que debemos distinguir entre el orden de deducción y el orden de sustentación. La argumentación deductiva manifiesta el orden de cómo pueden conectarse entre sí las aseveraciones; los axiomas, o principios básicos, son iluminantes al exponer estas conexiones de manera clara e indudable. Una concepción como la de la posición original es iluminante de igual manera, y nos permite presentar la justicia en tanto que imparcialidad como poseedora de cierta unidad. Pero las aseveraciones o declaraciones que justifican una concepción normativa y nos hacen pensar en que es razonable, pueden ser muy altas, o no serlo, en el orden de la deducción. Si catalogamos los principios y las convicciones según cuan fuertemente apoyen la doctrina que conduce a ellos, entonces los principios y las convicciones de alto nivel en este orden de apoyo acaso sean de nivel bajo en el orden deductivo. La idea del equilibrio reflexivo permite que las convicciones de cualquier nivel de generalidad puedan proporcionar razones de apoyo. Así pues, en una doctrina bien presentada, el orden deductivo, si es que existe allí, puede ser claro; pero el orden de apoyo ya es otra cosa distinta, y debe decidirse mediante cuidadosa reflexión. Incluso en este caso, ¿cómo decidir? Una vez hecha esta distinción, no hay fundamentos válidos para decir que las personas que profesan determinados puntos de vista religiosos o filosóficos no pueden ser sinceras al suscri-

Al aceptar y poner en práctica las tres condiciones que hemos señalado, aceptamos el deber de recurrir a los valores políticos, como el deber de adoptar cierta forma del discurso público. Como las instituciones y las leyes son siempre imperfectas, podemos considerar imperfecta esa forma del discurso y en todo caso carente de la suficiente veracidad total que prescribe nuestra doctrina comprensiva religiosa y filosófica. También podríamos considerar que el discurso parece poco profundo, porque no contiene los fundamentos realmente básicos que en nuestra opinión sostienen nuestras doctrinas. Sin embargo, creemos que tenemos buenas razones para seguir las líneas generales de nuestro discurso público, dado nuestro deber de civilidad ante los demás ciudadanos. Al fin y al cabo, los demás ciudadanos comparten con nosotros el mismo concepto de su imperfección, aunque por fundamentos diferentes, pues profesan distintas doctrinas comprensivas y consideran que diferentes fundamentos no se han tenido en cuenta. Pero sólo de esta manera, y aceptando que la política en una sociedad democrática nunca puede guiarse por lo que consideramos toda la verdad, podremos poner en práctica el ideal que expresa el principio de legitimidad: vivir políticamente con otros a la luz de las razones que todos pueden razonablemente suscribir.

Lo que exige la razón pública es que los ciudadanos puedan explicar su voto unos a otros en términos de un razonable equilibrio de los valores políticos públicos, y que todo el mundo entienda, por supuesto, que la pluralidad de las doctrinas comprensivas que profesan los ciudadanos sea considerada por ellos mismos un apoyo más, a menudo trascendente, para esos valores. En cada caso, la doctrina que cada cual profese es asunto de conciencia para cada ciudadano. Es verdad que el equilibrio de valores políticos que profesa un ciudadano debe ser razonable, y de tal modo que otros ciudadanos también lo consideren razonable; pero no todos los equilibrios de esta índole son iguales. Las únicas doctrinas comprensivas que se apartan de la razón pública son aquellas que no pueden servir de soporte a un equilibrio razonable de valores políticos.[32] Sin embargo, si las doctrinas que se

bir también la razón pública. Se podría pensar que las personas que profesan una religión errarían al hacer la distinción entre el orden deductivo y el orden de apoyo, pero no es necesario que así sea; porque, en su caso, empezando con la idea de la existencia de Dios, los órdenes deductivo y de apoyo son los mismos. La distinción conceptual entre esos órdenes no implica que no puedan ser isomórficos.

[32] Como ilustración de esto, consideremos la escabrosa cuestión del aborto. Supongamos, primero, que la sociedad de que se trate está bien ordenada y que nos enfrentamos aquí al caso normal de mujeres maduras y adultas. Ante todo, conviene que seamos claros acerca de este caso idealizado, porque en cuanto lo expresemos con claridad, dispondremos de una guía que nos ayudará a pensar en otros casos, lo cual nos obligará a tener en cuenta las circunstancias excepcionales. Supongamos, también, que consideramos esta cuestión en términos de estos tres importantes valores políticos: el debido respeto a la vida humana, la ordenada reproducción de la sociedad política a través del tiempo, incluso de la familia, en alguna forma y, finalmente, la igualdad de las mujeres respecto de los hombres, como ciudadanas iguales. (Por supuesto, existen otros importantes valores políticos implicados en esta cuestión, además de los enuncia-

profesan apoyan un equilibrio razonable, ¿de qué se podría quejar alguien? ¿Cuál sería la objeción a la razón pública?[33]

3. Una tercera dificultad sería especificar cuándo una cuestión se resuelve con éxito mediante la aplicación de la razón pública. Algunos piensan que esto deja muchas preguntas sin respuestas. Pero deseamos que una concepción política de la justicia sea completa: sus valores políticos debieran admitir un equilibrio que diera respuestas razonables a todas, o a casi todas, las preguntas y cuestiones fundamentales (§ 4.3). Para analizar esta materia, mencionaré varios "problemas de extensión", como los he llamado (i: 3.4), ya que éstos pueden parecer irresolubles desde el interior de una concepción política.

Como el tiempo de que disponemos no nos permite explicar todas estas cuestiones, recordaré lo que hemos dicho más arriba (1: 3.4), en el sentido de que existen por lo menos cuatro problemas de esta índole. Uno de ellos consiste en extender la justicia para que abarque nuestros deberes para con las futuras generaciones (dentro de lo cual interviene el problema de los ahorros

dos aquí.) Ahora bien, pienso que cualquier equilibrio razonable de estos tres valores darán a la mujer el derecho debidamente calificado a decidir si terminará o no su embarazo durante el primer trimestre de la gestación. La razón de esto es que, en esta primera etapa del embarazo, el valor político de la igualdad de la mujer respecto del hombre es abrumador, es el que prevalece sobre lo demás, y que este derecho es necesario para darle fuerza y sustancia a esta igualdad ante la ley. Otros valores políticos, si se invocan en este caso, no afectarían a esta conclusión. Un equilibrio razonable puede permitirle a la mujer un derecho más allá de lo expuesto, al menos en ciertas circunstancias. Sin embargo, no discuto aquí sobre la cuestión en general, pues sólo deseo ilustrar el punto que expongo en mi texto diciendo que cualquier doctrina comprensiva que desemboque en el equilibrio de valores políticos excluyendo ese derecho calificado correctamente, en el primer trimestre de la gestación, es, en esa medida, irrazonable, y, según los detalles de su formulación, también puede ser cruel y opresiva; por ejemplo, si negara este derecho absolutamente, salvo en casos de violación o incesto. Así, al suponer que esta cuestión entra dentro de los elementos constitucionales esenciales o es un asunto de justicia básica, iríamos en contra del ideal de la razón pública, si votáramos en pro de una doctrina comprensiva que negara este derecho a las mujeres (véase § 2.4). Sin embargo, una doctrina comprensiva no es como tal irrazonable porque desemboque en una conclusión irrazonable en uno o incluso en varios casos. Podría ser razonable en la mayoría de los casos.

[33] Creo que la idea de la razón pública, tal como la explico aquí y en otros textos míos, es congruente con el punto de vista de Greenawalt en su obra *Religious Convictions and Political Chotee.* Que él piense lo contrario se debe, en mi opinión, a que su interpretación del liberalismo filosófico y de los requisitos que expresan su ideal de democracia liberal es más fuerte que lo que he llamado "liberalismo político". Para empezar, los requisitos de la razón pública pertenecen a un ideal de la ciudadanía democrática, y se limitan a nuestra conducta en el foro político público, y a cómo votaremos acerca de los elementos constitucionales esenciales y acerca de los asuntos de justicia básica. Además, como se dice en el texto, más arriba, la razón pública no pide a los ciudadanos "dejar a un lado sus convicciones religiosas" y que piensen acerca de estas cuestiones "como si empezaran de cero, sin tomar en cuenta lo que consideran en realidad las premisas morales de su pensamiento moral" (Greenawalt, p. 155). Ciertamente, esta sugerencia sería contraria a la idea de un consenso traslapado. Creo que mi texto es congruente con el análisis que hace Greenawalt en las pp. 153-156, en el importante capítulo central del libro y con lo que dice en la Tercera Parte, que trata de materias tales como la discusión política apropiada en una sociedad liberal.

justos). Otro es el problema de extenderla para que abarque los conceptos y principios que se aplican a las leyes internacionales y a las relaciones políticas entre los pueblos: la tradicional *jus gentium*. Un tercer problema de extensión es el que se refiere a la fijación de los principios de la atención normal de la salud, y, finalmente, podemos preguntar si la justicia puede extenderse a nuestras relaciones con los animales y con el orden de la naturaleza. Como ya he dicho (i: 3.4), pienso que la justicia como imparcialidad puede razonablemente extenderse para que abarque los tres primeros problemas, aunque no puedo analizarlos detalladamente aquí.

En cambio, expreso mi conjetura de que estos tres problemas pueden resolverse de manera semejante. Algunos puntos de vista basados en la tradición del contrato social —y la justicia como imparcialidad es uno de ellos— empiezan por aceptar la situación social plena de los adultos en la sociedad en cuestión (los integrantes de su cuerpo de ciudadanos) y proceden a partir de tal situación: al futuro hacia otras generaciones, al exterior hacia otras sociedades, y al interior hacia quienes necesitan atención normal de la salud. En cada caso, empezamos a partir de la situación de ciudadanos adultos, y procedemos sujetos a ciertas restricciones para obtener una ley razonable. Lo mismo podemos hacer en cuanto a las reclamaciones respecto a los animales y al resto de la naturaleza. Tal ha sido el punto de vista tradicional de las edades cristianas. Los animales y la naturaleza, en general, se han visto como sujetos de nuestro uso y necesidades.[34] Esto tiene la virtud de la claridad y nos puede dar alguna respuesta. Hay aquí numerosos valores políticos que podemos invocar: promover el bien de nosotros mismos y el de las generaciones futuras preservando el orden natural de la naturaleza y sus propiedades de sostén de la vida; proteger las especies animales y vegetales para hacer avanzar los conocimientos biológicos y médicos, con sus potenciales aplicaciones en la salud humana; proteger la belleza de la naturaleza con propósitos de recreo público y para aumentar los placeres de una más profunda comprensión del mundo. Recurrir a los valores de esta clase da lo que muchos han considerado una respuesta razonable a cuál es la situación (desde el punto de vista político) de los animales y del resto de la naturaleza.

Por supuesto, algunos no aceptarán estos valores como razones suficientes para resolver el caso. Entonces, supongamos que nuestra actitud hacia el mundo es la de una religión natural o naturalista: pensamos que sería un craso error recurrir sólo a esos valores, y a otros semejantes a ellos, para determinar nuestras relaciones con el mundo natural. Hacer eso equivale a ver el orden natural desde un punto de vista estrechamente antropocéntrico, mientras que los seres humanos deben adoptar cierto papel protector hacia

[34] Véase Keith Thomas, *Man and the Natural World* (Nueva York, Pantheon, 1983), en cuanto al punto de vista de las eras cristianas, en el capítulo 1, mientras que los capítulos posteriores trazan el desarrollo de las actitudes modernas, empezando con las del siglo xvm.

la naturaleza, y también atribuir un peso específico a otra familia de valores del todo diferentes a los sociales. En este caso, nuestra actitud podría ser muy semejante a la de quienes rechazan el aborto con argumentos teológicos. Sin embargo, existe esta importante diferencia: la situación del mundo natural y nuestra relación apropiada con él no es un elemento constitucional esencial ni una cuestión básica de justicia, tal como se ha especificado (§ 5).[35] Constituye una cuestión acerca de la cual los ciudadanos pueden votar por sus valores no políticos e intentar convencer a otros ciudadanos de la conveniencia de asumir su misma actitud. Los límites de la razón pública no se aplican a estos casos.

4. Juntemos ahora todos los cabos para declarar cuándo una cuestión fundamental se resuelve mediante la aplicación de la razón pública. Está claro que, para la razón pública, para dar una respuesta razonable en determinado caso, no es necesario que dé la misma respuesta que cualquier doctrina comprensiva daría si procediéramos exclusivamente basándonos en ella. Entonces, ¿en qué sentido será razonable la respuesta de la razón pública?

Respondamos: la respuesta deberá ser al menos razonable, si no la más razonable, juzgada exclusivamente desde la razón pública misma. Pero, más allá de esto, y si pensamos en el caso ideal de una sociedad bien ordenada, esperamos que esa respuesta esté dentro de la senda que permite cada doctrina comprensiva razonable, y que logre un consenso traslapado. Al hablar de esa senda, me refiero a la medida en que una doctrina puede aceptar, aunque sea con renuencia, la conclusión que aporte la razón pública, ya sea en general o en algún caso determinado. Una concepción política razonable y eficaz puede atraerse a las doctrinas comprensivas, moldeándolas, en caso necesario, para que de no razonables se vuelvan razonables. Pero aunque aceptemos que se da esta tendencia, el liberalismo político mismo no puede esgrimir el argumento de que cada una de esas doctrinas comprensivas considere las conclusiones de la razón pública casi siempre dentro de su senda. Argumentar así trascendería a la razón pública.

No obstante, podemos sostener que la concepción política es una expresión razonable de los valores políticos de la razón pública entre ciudadanos considerados personas libres e iguales. Como tal, la concepción política reclama de las doctrinas comprensivas, en nombre de esos valores fundamentales, que quienes rechacen esta concepción política corran el riesgo de ser injustos, hablando políticamente. Aquí hemos de recordar lo que dijimos en n: 3.3: que al reconocer las doctrinas comprensivas de otros ciudadanos como razonables, los ciudadanos reconocen también que, si falta una base pública para establecer la veracidad de sus creencias, insistir en sus puntos de vista com-

[35] Por supuesto, éstas pueden convertirse en cuestiones acerca de los elementos constitucionales esenciales y acerca de la justicia básica, en la medida en que intervengan nuestros deberes y obligaciones para con las generaciones futuras y para con las otras sociedades.

prensivos deben verlo los demás ciudadanos como una insistencia en esas creencias que no todos aceptan. Si insistimos en estos puntos de vista, otros, en defensa propia, quizá se opongan a nosotros empleando la fuerza irrazonable.

§ 8. LOS LÍMITES DE LA RAZÓN PÚBLICA

1. Ahora me referiré a una última consideración acerca de los límites de la razón pública.[36] He disertado a menudo acerca de estos límites. Por lo que hemos dicho, llegados a este punto, estos límites significarían que, en materias políticas fundamentales, la razón dada explícitamente en términos de doctrinas comprensivas nunca deberá formar parte de la razón pública. Las razones públicas que sostienen tal doctrina pueden darse, por supuesto, pero no la doctrina misma. Llamaremos a esta acepción de la razón pública "el punto de vista exclusivo". Pero, en contra de este punto de vista exclusivo, existe otro punto de vista que permite a los ciudadanos, en determinadas situaciones, presentar lo que ellos consideran las bases de los valores políticos arraigados en su doctrina comprensiva, siempre y cuando lo hagan así de manera que refuercen el ideal de la razón pública misma. A esta concepción de la razón pública podemos llamarla "el punto de vista inclusivo".

Se trata, entonces, de si debiéramos entender el ideal de la razón pública en concordancia con el punto de vista exclusivo, o según el punto de vista inclusivo. La respuesta a esta interrogante dependerá de cuál de los dos puntos de vista aliente más a los ciudadanos a honrar con su conducta el ideal de la razón pública, y de cuál de los dos puntos de vista asegura sus condiciones sociales, a largo plazo, en una sociedad bien ordenada. Si aceptamos estas premisas, el punto de vista inclusivo parece ser el correcto. Porque, en diferentes condiciones políticas y sociales, con diferentes familias de doctrinas y prácticas, el ideal seguramente debe afianzarse, promoverse y cumplirse de diversas maneras; a veces, mediante lo que podríamos ver como el punto de vista exclusivo, y a veces mediante lo que nos parecería el punto de vista inclusivo. Por tanto, esas condiciones determinan cómo se logra mejor la aplicación del ideal, a corto o a largo plazo. El punto de vista inclusivo permite hablar de esta variación, y es más flexible, con la flexibilidad necesaria para promover el ideal de la razón pública.

2. Ilustremos estas aseveraciones mediante ejemplos de casos: suponga-

[36] Agradezco mucho a Amy Gutmann y a Lawrence Solum por sus discusiones y su correspondencia sobre estos límites. Al principio me inclinaba por lo que llamé "el punto de vista exclusivo"; estos colegas míos me convencieron de que este punto de vista era demasiado restrictivo, como lo demuestran los ejemplos de los abolicionistas (que debo a Solum) y de Martin Luther King hijo. No he empezado aún a ocuparme por completo de las complejidades de esta cuestión que aparecen en su correspondencia.

r

mos primero el caso ideal: la sociedad en cuestión está más o menos bien ordenada. Sus integrantes reconocen un firme consenso traslapado de doctrinas razonables, y no se ejercen en ella presiones de disputas profundas. En este caso, los valores de la concepción política son conocidos ampliamente, y los ciudadanos honran el ideal de la razón pública más claramente, recurriendo a esos valores. Además de los motivos de política ordinaria, no les interesa mucho hacer intervenir otras consideraciones: sus derechos fundamentales están garantizados, y no hay injusticias sobre asuntos básicos por las que tendrían que protestar. La razón pública, en esta sociedad bien ordenada, parecería estar en concordancia con el punto de vista exclusivo. Invocar sólo valores políticos es la manera obvia y más directa para que los ciudadanos honren el ideal de la razón pública y para cumplir con su deber de civilidad.

Un segundo caso sería cuando existe una grave disputa en una sociedad casi bien ordenada al aplicarse uno de sus principios de justicia. Supongamos que la disputa se refiere al principio de la justa igualdad de oportunidades aplicado a la educación para todos. Diversos grupos religiosos se oponen unos a otros, uno de ellos favoreciendo el apoyo gubernamental para la educación pública exclusivamente, y otro grupo en favor del apoyo para las escuelas confesionales. El primer grupo considera esta última política incompatible con la llamada separación de la Iglesia y del Estado, mientras que el segundo grupo niega que así sea. En esta situación, quienes profesan diferentes creencias religiosas pueden llegar a dudar de la sinceridad de sus oponentes en cuanto al acatamiento y la adhesión a los valores políticos fundamentales.

Una manera de disipar estas dudas podría ser que los líderes de estos grupos opuestos mostraran en el foro público cómo afirman verdaderamente sus doctrinas comprensivas esos valores. Por supuesto, ya es parte de la cultura del entorno examinar cómo varias doctrinas apoyan, o dejan de apoyar, la concepción política. Pero, en el caso que nos ocupa, si los líderes reconocidos afirman ese hecho en el foro público, esto puede contribuir a demostrar que el consenso traslapado no es sólo un *modus vivendi* (iv: 3). Este reconocimiento seguramente refuerza la confianza mutua y la confianza pública; puede ser una parte vital de la base sociológica que aliente a los ciudadanos a cumplir el ideal de la razón pública.[37] Si esto se realiza, la mejor manera de reforzar ese ideal, en tales instancias, puede ser explicar en el foro público cómo la doctrina comprensiva que uno profesa afirma los valores políticos.

3. Surge un caso del todo diferente cuando una sociedad no está bien ordenada y existe una división profunda acerca de los elementos constitucionales esenciales. Pensemos, por ejemplo, en los abolicionistas que argumen-

Agradezco a Lawrence Solum y a Seana Shiffrin haber recalcado este punto.

taban contra el Sur prebélico que su institución de la esclavitud iba en contra de la ley de Dios. Recordemos que los abolicionistas ya agitaban en favor de la inmediata, no compensada y universal emancipación de los esclavos, desde 1830, y lo hacían, supongo, basando sus argumentos en principios religiosos.[38] En este caso, la razón no pública de algunas Iglesias cristianas apoyaban las claras conclusiones de la razón pública. Lo mismo es verdad sobre el movimiento en pro de los derechos civiles que encabezaba Martin Luther King, excepto que King podía apelar —cosa que no podían hacer los abolicionistas— a los valores políticos expresados en la Constitución correctamente interpretada.[39]

[38] En cuanto a una explicación sobre los abolicionistas, véase James McPherson, *The Struggle for Equality [La lucha por la igualdad]* (Princeton, Princeton University Press, 1964), pp. 1-8 y *passim. The Antislavery Argument,* editado por William Pease y Jane Pease (Nueva York, Bobbs-Merrill, 1965), contiene varios escritos abolicionistas. Es característico el de William Ellery Channing, *Slavery ¡Esclavitud],* 3ª edición (1836): "Ahora me ocuparé de lo que en mi opinión es el gran argumento en contra de apoderarse de un ser humano y usarlo como propiedad privada. No puede ser una propiedad a los ojos de Dios ni a los ojos de la justicia, porque el hombre es un ser racional, moral e inmortal, por haber sido creado a imagen y semejanza de Dios, y por tanto es en el más alto sentido de la expresión su hijo, porque fue creado para desarrollar las facultades divinas, y para gobernarse por la ley divina escrita en su corazón, y reproducida en el mundo de Dios. De esta misma naturaleza se colige que apoderarse de él (del hombre) es insultar a su Creador, e infligir un grave mal a la humanidad. En cada ser humano Dios ha insuflado un espíritu inmortal, más precioso que toda la Creación del mundo exterior... ¿Acaso ha creado Dios a ese ser para que se apropien de él como un árbol o como una bestia?" (en Pease y Pease, *The Antislavery Argument,* p. 115 y ss). Aunque los abolicionistas argumentaban a menudo de la manera habitual, invocando valores políticos y consideraciones políticas, supongo, para propósitos de esta cuestión, que la base religiosa de sus puntos de vista fue siempre clara.

[39] Así, King podía invocar, y lo hizo a menudo, el caso *Brown contra la Junta Directiva de Educación,* la decisión de la Suprema Corte de 1954 que declaró anticonstitucional la segregación racial. Para King, "la ley justa es un código hecho por el hombre que se ajusta a la ley moral o a la ley de Dios. Una ley injusta es un código que no está en armonía con la ley moral. Para decirlo en palabras de Santo Tomás de Aquino, una ley injusta es una ley humana que no tiene sus raíces en la ley eterna y natural. Cualquier ley que exalta la personalidad humana, es justa. Cualquier ley que degrada la personalidad humana, es injusta. Todos los estatutos de segregación racial son injustos, porque la segregación racial distorsiona el alma y daña la personalidad". En el párrafo siguiente encontramos esta definición, más concreta: "La ley injusta es un código que la mayoría inflige a una minoría, ley que no se aplica a la mayoría que la inflige. Esta es la diferencia convertida en cuestión legal... Una ley justa es un código que impone a una minoría que está dispuesta a acatarla. Ésta es la igualdad ante la ley, convertida en norma legal". En el siguiente párrafo leemos: "Una ley injusta es un código infligido a una minoría, la cual no tomó parte alguna en promulgarla o crearla, porque no tuvo el derecho irrestricto a votar sobre ella" (de los párrafos 14-16, respectivamente, de *Letterfrom Birmingham City Jail [Carta desde la cárcel de la ciudad de Birmingham]* (abril de 1963), en *A Teslament ofHope: The Essential Wríttings of Martin Luther King,* editado por J. M. Washington [San Francisco, Harper and Row, 1986], p. 283 y ss). Podríamos citar otros escritos y discursos del doctor King para demostrar el mismo punto. Por ejemplo, "Give us the Ballot" ["Concédannos el derecho a votar"] *(ibid.,* pp. 197-200), su discurso de mayo de 1957, en el tercer aniversario del caso Brown, y "I Have a Dream" ["Tengo un sueño"] *(ibid.,* pp. 217-223), su discurso decisivo sobre la marcha a Washington pro derechos civiles, en agosto de 1963, ambos pronunciados en Washington, D. C, ante el monumento a Lincoln. Las doctrinas religiosas, muy claramente, fundamentan los puntos de vista

¿Atentaban los abolicionistas contra el ideal de la razón pública? Consideremos este punto conceptualmente y no históricamente, y demos por sentado que su agitación política era una fuerza política necesaria que desembocaría en la Guerra de Secesión y, por ello, a la destrucción del gran mal y la maldición de la esclavitud. Seguramente esperaban obtener ese resultado, y pudieron ver sus acciones como la mejor manera de crear una sociedad justa y bien ordenada, en que el ideal de la razón pública pudiera realizarse al paso del tiempo. Similares cuestiones pueden plantear los líderes del movimiento en pro de los derechos civiles. Los abolicionistas y el doctor King no habrían sido poco razonables en estas creencias y conjeturas, si las fuerzas políticas que encabezaban estuvieran entre las necesarias condiciones históricas para establecer la justicia política, como parece ser plausible en su particular situación.

En este sentido, los abolicionistas y los líderes del movimiento en pro de los derechos civiles no actuaron en contra del ideal de la razón pública, o mejor dicho, no actuaron así, siempre y cuando hayan pensado (como seguramente lo hicieron), tras cuidadosa reflexión, que las razones comprensivas a las que recurrían eran necesarias para dar suficiente fuerza a la concepción política para que después se realizara. Es un hecho que la gente no distingue normalmente entre razones comprensivas y razones públicas; ni normalmente se adhiere al ideal de la razón pública tal como lo hemos expresado. Sin embargo, se puede hacer que las personas reconozcan estas distinciones en casos particulares. Los abolicionistas podrían decir, por ejemplo, que apoyaban los valores políticos de la libertad y de la igualdad para todos, pero que, dadas las doctrinas comprensivas que profesaban y las doctrinas distintas que prevalecían en su tiempo, era necesario invocar los argumentos comprensivos en que la mayoría viera sus fundamentos.[40] Dadas esas condiciones históricas, no consideraban poco razonable actuar como lo hicieron en aras del ideal mismo de la razón pública.[41] En este caso, el ideal de la razón pública permite sostener el punto de vista inclusivo.

4. Este breve análisis demuestra que los límites apropiados de la razón pública varían según las condiciones históricas y sociales que imperen. Alinde King y son importantes en sus exhortaciones. Sin embargo, están expresadas en términos generales, y apoyan plenamente valores constitucionales, y concuerdan con la razón pública.

[40] Está claro, por lo dicho en la nota 31, que Channing pudo hacer esto fácilmente. Agradez co a John Cooper sus instructivas discusiones acerca de los puntos de este párrafo.

[41] Esto nos hace pensar que puede suceder que para una sociedad bien ordenada futura, en que la discusión pública consiste principalmente en invocar valores políticos, las condiciones históricas previas acaso requieran que se invoquen razones de doctrinas generales y de largo alcance, para reforzar esos valores. Esto parece más factible cuando no existen allí sino unas cuantas doctrinas comprensivas, pero muy arraigadas, y en cierta manera semejantes unas a otras, y cuando la variedad de distintos puntos de vista de los tiempos recientes todavía no se desarrolla. Agregúese otra condición: la idea de la razón pública, con su deber de civilidad, to davía no se ha expresado en la cultura pública, y sigue siendo desconocida.

que se hubiera podido decir mucho más para que esta sugerencia resultara más convincente, mi punto principal estriba en que los ciudadanos tienen que persuadirse para que acaten y honren el ideal mismo, en el presente, cuando las circunstancias lo permitan, pero a menudo nos veremos obligados a adoptar un punto de vista más amplio. En diferentes situaciones, en presencia de diversas doctrinas y prácticas, el ideal puede realizarse mejor de diferentes maneras, en buenos tiempos, basándose en lo que a primera vista parece el punto de vista exclusivo, y en tiempos menos propicios, en lo que puede parecer el punto de vista inclusivo.

En este punto, supongo que la concepción política de la justicia y el ideal de actuar honrando la razón pública se apoyan mutuamente. Una sociedad bien ordenada públicamente, y eficazmente regulada mediante una concepción política reconocida por todos crea un clima en el cual sus ciudadanos adquieren un sentido de la justicia que los impulsa a cumplir con su deber de civilidad, sin generar fuertes intereses en contra. Por otra parte, las instituciones de una sociedad bien ordenada son apoyadas, a su vez, una vez que se ha establecido firmemente el ideal de la razón pública en la conducta de los ciudadanos. Pero si estas suposiciones son las correctas y si pueden fundamentarse en la psicología que esbocé en n: 7, son temas muy complejos que no puedo tratar aquí. Sin embargo, está claro que, de ser incorrectas estas suposiciones, habrá un grave problema en cuanto a la justicia como imparcialidad, tal como la he presentado. Hemos de tener la esperanza de que, como lo he expuesto, la concepción política y su ideal de la razón pública se sostengan mutuamente, y así sean estables.

5. En retrospectiva, observo algunos puntos importantes que me urge aclarar. Un ideal de la razón pública es el complemento apropiado de una democracia constitucional, cuya cultura seguramente estará marcada por la pluralidad de doctrinas comprensivas razonables. Esto se repite con frecuencia, y en cierta forma seguramente es lo correcto. Pero resulta difícil especificar ese ideal de manera satisfactoria. En mi intento de hacerlo así, he propuesto la clase de cuestiones políticas a las que se aplica la razón pública: a saber, a cuestiones relacionadas con los elementos constitucionales esenciales y con los asuntos de la justicia básica (§ 1.1), y hemos examinado cuáles son estas cuestiones (§ 5). En cuanto a quiénes se aplica la razón pública, hemos dicho que se aplica a los ciudadanos cuando se dedican a defender o a atacar tesis políticas en el foro público; por ejemplo, en las campañas políticas, y cuando votan para decidir sobre tales cuestiones fundamentales. Siempre se aplica la razón pública a los funcionarios públicos y gubernamentales en los foros oficiales, en sus debates y votaciones en los estrados de la Legislatura (§ 1.1). La razón pública se aplica, especialmente, al Poder Judicial en sus decisiones y como la entidad ejemplar de la razón pública (§ 6). El contenido de la razón pública lo da una concepción política de la justicia.

Este contenido consta de dos partes: los principios sustantivos de justicia para la estructura básica (los valores políticos de la justicia) y las directivas de indagación pública y las concepciones de la virtud que hacen posible la razón pública (los valores políticos de la razón pública) (§ 4.1-3).

Recalco que los límites de la razón pública no son, claramente, los límites de la ley o del estatuto, sino los límites que honramos, que cumplimos, cuando hacemos honor a un ideal: el ideal de los ciudadanos democráticos que intentan conducir sus asuntos políticos en términos apoyados en valores públicos que podemos razonablemente esperar que los demás suscriban. El ideal expresa también la disposición a escuchar lo que los demás tengan que decir, y estar dispuestos a aceptar los ajustes o las alteraciones razonables de nuestro propio punto de vista. Además, la razón pública nos pide que el equilibrio de los valores que consideramos razonables en determinado caso sea un equilibrio que sinceramente pensemos que los demás también consideren razonable. O, si esto no es posible, que pensemos que el equilibrio de valores pueda considerarse al menos no irrazonable, en este sentido: que quienes se oponen a nuestros valores puedan entender, no obstante, cómo las personas razonables pueden suscribir este equilibrio de valores. Esto conserva los nexos de amistad cívica, y es congruente con el deber de civilidad. En algunas cuestiones, esto acaso sea lo mejor que podemos hacer.[42]

Todo esto permite cierta libertad, ya que no todos los equilibrios razonables de valores son iguales. Las únicas doctrinas comprensivas que no con-cuerdan con la razón pública acerca de determinada cuestión son aquellas que no pueden apoyar un equilibrio razonable de valores políticos en los problemas que plantean (§ 7.2). Algunos puntos de vista comprensivos no logran apoyar el equilibrio de valores en ciertos casos, pero hemos de esperar que ninguna de estas doctrinas duren a través del tiempo en una sociedad bien ordenada donde fallen en este sentido o incluso en muchos casos.

Las innovaciones —si es que existen algunas— en mi explicación de la razón pública posiblemente sean dos: la primera es el lugar central del deber de civilidad como ideal de la democracia (§ 2.1-3); la segunda es que el contenido de la razón pública lo den los valores políticos y las directrices de una concepción política de la justicia (§ 4.1-4). El contenido de la razón pública no lo da la moralidad política como tal, sino sólo una concepción política apropiada para un régimen constitucional. Para verificar si estamos siguiendo la razón pública, podríamos preguntarnos: ¿cómo nos impresionaría nuestra argumentación, si se presentara en forma de una opinión de la Suprema Corte?[43] ¿Nos parecería razonable? ¿Nos parecería absurda y deleznable?

[42] Agradezco a Robert Adams sus instructivas discusiones acerca de este punto.

[43] No pensemos en una Corte tal como existe realmente, sino en una Suprema Corte como parte de un régimen constitucional concebido idealmente. Digo esto porque algunos dudan de que pueda esperarse normalmente de una Suprema Corte que realmente exista que emita deci-

Por último, que esta o cualquier otra acepción de la razón pública sea aceptable, se podrá decidir sólo mediante el examen de las respuestas que dé acerca de un amplio rango de casos muy semejantes entre sí. También tendríamos que considerar otras maneras en que las creencias y las aseveraciones de tipo religioso pueden desempeñar un papel en la vida política. Podríamos preguntar si la proclamación que hizo Lincoln de un Día de Ayuno Nacional, en agosto de 1861, y sus dos proclamaciones de Día de Gracias, en octubre de 1863 y de 1864, violan la idea de la razón pública. Y, ¿qué diríamos de su Segundo Inaugural, con su profética interpretación (basada en el Antiguo Testamento) de la Guerra Civil (de Secesión) como castigo de Dios por el pecado de la esclavitud, y que lo mismo castigó al Norte que al Sur? Me inclino por pensar que Lincoln no violó la razón pública en el sentido en que la he explicado, y tal como se aplicaba en su tiempo —si se aplicara en nuestro tiempo, ya sería otra cuestión muy distinta—, puesto que lo que dice en tales proclamaciones no tiene implicaciones que afecten a los ele mentos constitucionales esenciales ni a materias de justicia básica. O bie, podemos decir que cualesquiera implicaciones que hubiesen tenido, segura mente las habrían apoyado firmemente los valores de la razón pública d aquel tiempo. Me refiero a estas cuestiones sólo para indicar que nos qued mucho por examinar al respecto. Y, por supuesto, no todos los puntos d vista liberales aceptarían la idea de la razón pública tal como la he explicado A aquellos puntos de vista que acepten alguna forma de la idea de la razó pública, permitiendo algunas variaciones de ella, los podríamos llamar lib. ralismos políticos.

siones razonables. Además, las supremas cortes están vinculadas con precedentes de jurisprudencia, de maneras en que la razón pública no está obligada a concordar, y deben aguardar a que se le presenten las cuestiones, y mucho más. Pero estos puntos no afectan a la propiedad de la vigilancia y comprobación que se sugiere en el texto.

TERCERA PARTE EL MARCO INSTITUCIONAL

CONFERENCIA VII LA ESTRUCTURA BÁSICA COMO OBJETO[1]

§ 1. EL PRIMER OBJETO DE LA JUSTICIA

UNA característica esencial de la concepción contractual de la justicia es que la estructura básica de la sociedad es el primer objeto de la justicia. El punto de vista contractual empieza por tratar de elaborar una teoría de la justicia para este caso especial, pero de indudable importancia; y la concepción de la justicia resultante tiene cierta primacía regulatoria respecto a los principios y normas apropiados para otros casos. La estructura básica se entiende como la manera en que las más importantes instituciones sociales encajan unas en otras en un sistema, y en cómo asignan derechos y deberes fundamentales y dan forma a la división de las ventajas que se obtienen mediante la cooperación social. Así, la constitución política, las formas de la propiedad legalmente reconocidas y la organización de la economía, así como la naturaleza de la familia, pertenecen a la estructura básica. El objetivo inicial de la teoría consiste en encontrar una concepción, cuyos primeros principios den guías razonables para las clásicas y muy conocidas cuestiones de la justicia social relacionadas con este conjunto de instituciones. Estas cuestiones definen los datos, por así decirlo, para los que la teoría busca una explicación. No se intenta formular los primeros principios que se apliquen por igual a todos los sujetos. Se trata más bien, en esta perspectiva, de que una teoría debe desarrollar principios para los sujetos pertinentes, paso a paso, en alguna secuencia apropiada.

En este ensayo me gustaría abordar la cuestión de por qué la estructura básica se considera el primer objeto de la justicia. Por supuesto, es perfectamente legítimo restringir la investigación inicial a la estructura básica. Tenemos que empezar por algún lado, y este punto de partida puede justificarse explicando lo bien que la teoría resultante se adapta a la estructura básica. Pero debe de haber una respuesta más esclarecedora; una respuesta que, además, se base en las características especiales de la estructura básica,

[1] Este ensayo constituye una considerable revisión de un trabajo mío del mismo título que presenté en sesiones de la Asociación Filosófica Norteamericana (División del Pacífico), en Portland, Oregon, en marzo de 1977, y que fue reproducido en *American Philosophical Quarterly* 14 (abril de 1977). Las secciones 2 y 3 son del todo nuevas. Agradezco mucho a Joshua Cohén, Joshua Rabinowitz, T. M. Scalon y Quentin Skinner sus valiosas discusiones acerca del tema de este ensayo. Debo a las sugerencias de Burton Dreben muchas mejoras; y agradezco también a Thomas Hill y a Hugo Bedau sus instructivos comentarios.

en contraste con otros acuerdos sociales, y que conecte estas características con el papel característico y con el contenido de los principios de la justicia mismos. Espero dar una respuesta que precise esto.[2]

Ahora bien, un contrato social es un acuerdo hipotético: *a)* entre todos, y no entre algunos integrantes de la sociedad, y se hace: *b)* entre ellos, como integrantes de la sociedad (como ciudadanos), y no como individuos que tienen alguna posición o desempeñan algún papel en ella. En la forma kantiana de esta doctrina, a la que llamaré "justicia como imparcialidad", *c)* se considera a las partes contratantes personas morales libres e iguales, y *d)* el contenido del acuerdo social son los primeros principios que regularán la estructura básica. Hacemos una breve lista de las concepciones de la justicia que encontramos en la tradición de la filosofía moral, y luego nos preguntamos en cuáles de estas concepciones se pondrán de acuerdo las partes contratantes cuando las opciones se restrinjan de esta manera. Suponiendo que tenemos una idea suficientemente clara de las circunstancias necesarias para asegurar que cualquier acuerdo al que se llegue sea justo, el contenido de justicia para la estructura básica se puede valorar, por lo menos aproximadamente, mediante los principios que se adoptarían. (Por supuesto, esto presupone la razonabilidad de la tradición de la filosofía moral; pero, ¿en dónde más podríamos comenzar?) Así, la justicia de procedimiento se invoca en su más alto nivel; la imparcialidad de las circunstancias se transfiere a la imparcialidad de los principios reconocidos.

Propondré lo siguiente: primero, que una vez que hayamos pensado en las partes que celebrarán un contrato social como personas libres e iguales y como personas morales (y racionales), entonces habrá razones de peso para considerar la estructura básica como el objeto primario (4-5). Segundo, que en vista de las distintivas características de esta estructura, el acuerdo inicial, y las condiciones en que se celebre, deben entenderse de manera especial que distinga a este acuerdo de todos los demás (6-7), y tercero, que hacerlo así permite a un punto de vista kantiano tomar en cuenta la naturaleza profundamente social de las relaciones humanas. Y, por último, que aunque un gran elemento de justicia puramente procedimental se transfiere a los principios de la justicia, estos principios, no obstante, deben encarnar una forma ideal para la estructura básica a la luz de la cual los procesos institucionales en funcionamiento tengan que regularse y los resultados acumulados de las transacciones individuales se vayan ajusfando constantemente (9).

[2] En mi *Teoría de la justicia,* la estructura básica se consideraba el objeto primario, y la discusión se centraba en este caso. Véase la p. 7 y ss. Pero las razones para elegir este objeto y sus consecuencias no se explicaban lo suficiente. Aquí deseo subsanar esta omisión.

§ 2. LA UNIDAD MEDIANTE LA SECUENCIA APROPIADA

Antes de abordar estos puntos, me gustaría señalar que, al empezar con la estructura básica y desarrollar después otros principios en forma secuencial, se da a la justicia como imparcialidad un carácter distintivo.[3]

Para ilustrar esto, consideremos ante todo el contraste de la justicia como imparcialidad con el utilitarismo: se suele interpretar el utilitarismo como una teoría del todo general. Ciertamente, esto es verdad acerca de la doctrina clásica, tal como la formuló en definitiva Sidgwick.[4] El principio de utilidad se aplica igualmente a todas las formas sociales y a los actos de los individuos; además, este principio servirá de guía para la evaluación del carácter y a los rasgos de disposición, así como para la práctica social de elogiar y censurar. Y, a no dudarlo, el utilitarismo normativo reconoce que ciertas distinciones entre sujetos pueden suscitar problemas especiales. Pero la distinción entre normas y actos, además de ser muy general, constituye una distinción categórica o metafísica, y no pertenece a la clase de las formas sociales. Evoca las preguntas de cómo ha de aplicarse el principio de utilidad a través de diferencias de categoría; y la manera en que se trate esta pregunta por parte del utilitarismo normativo conserva el contraste entre él y el punto de vista del contrato social.

Por supuesto, la teoría utilitarista reconoce las peculiaridades de las diferentes clases de casos, pero estas peculiaridades se tratan como si surgieran de varias clases de efectos y de relaciones causales que han de tenerse en cuenta. Así pues, supongamos que estamos de acuerdo en que la estructura básica es un importante complejo de instituciones, dada la profunda e inva-sora naturaleza de sus efectos sociales y psicológicos. Podríamos estar de acuerdo, también, en su utilidad para distinguir esta estructura de particulares asociaciones con ella, así como del más vasto sistema internacional circundante. Estas distinciones pueden ayudarnos en una aplicación sistemática de la norma de utilidad. Sin embargo, en ningún caso habrá un cambio del primer principio, aunque, por supuesto, puede justificarse una gran variedad de normas secundarias y preceptos, derivados de la utilidad, en vista de las características de diferentes problemas. Así, para el utilitarismo, ni el número de individuos que participen, ni las formas institucionales mediante las cuales se organizan sus decisiones y actividades, afectan el alcance universal del principio de utilidad: el número y la estructura son pertinentes sólo indirectamente, mediante los efectos que tienen en cuanto a cómo se

[3] Agradezco a Hugo Bedau haberme señalado la necesidad de recalcar esto. En sus comen tarios acerca de la versión anterior de este ensayo, él observó que el último párrafo de la § 2 de mi *Teoría de la justicia* es en especial desorientador a este respecto.

[4] Véase *Methods ofEthics, 7** edición (Londres, 1907).

logra más eficazmente el balance neto de satisfacción (sumado respecto de todas las personas afectadas).

Los primeros principios de la justicia como imparcialidad obviamente no son apropiados para una teoría general.[5] Estos principios requieren (como se asevera más adelante, en el primer párrafo de la § 6) que la estructura básica establezca ciertas libertades básicas en pie de igualdad para todos, y que garantice que las desigualdades sociales y económicas se pongan al servicio del mayor beneficio posible de los menos privilegiados en un entorno de oportunidades justas para todos. En muchos casos, aunque no en la mayoría, estos principios dan directivas irrazonables. Ilustremos esto con un ejemplo: para las Iglesias y para las universidades, diversos principios son más apropiados que los del utilitarismo. Sus integrantes tienen, generalmente, ciertos objetivos y propósitos que comparten como directivas esenciales de la forma de organización más apropiada. Lo más que podemos decir al respecto es lo siguiente: por ser las Iglesias y las universidades asociaciones que forman parte de la estructura básica, deben ajustarse a las necesidades y exigencias que impone esta estructura para establecer un entorno de justicia. Así, las Iglesias y las universidades pueden estar sujetas a ciertas restricciones de diversas maneras; por ejemplo, en cuanto a qué es necesario para preservar las libertades básicas en pie de igualdad (incluida la libertad de conciencia) y la justa igualdad de oportunidades.

A primera vista, la doctrina del contrato puede parecer desoladamente asistemática: porque, ¿cómo se habrán de vincular entre sí los diferentes principios que se aplican a diferentes objetos? Pero existen otras formas de unidad teórica que las que definen los primeros principios generales. Acaso sea posible descubrir una secuencia apropiada de clases de sujetos y suponer que las partes que intervendrán en un contrato social tendrán que proceder mediante esta secuencia, en la inteligencia de que los principios de cada acuerdo ulterior tendrán que subordinarse a los de acuerdos previos, o ajustarse a ellos mediante ciertas reglas de prioridad. La unidad subyacente la proporciona la idea de que las personas morales libres e iguales tienen que construir directrices razonables y coadyuvantes para la reflexión

[5] J. C. Harsanyi considera este hecho como una objeción a estos principios en "Can the Maximin Principie Serve as a Basis for Morality?", *American Political Science Review* 69 (junio de 1975); pp. 594-606. Aquí no puedo replicar extensamente a las vigorosas objeciones de Harsanyi, pero sólo anotaré lo siguiente: el principio en cuestión nunca se propuso como base de la moralidad: en la forma del principio de diferencia, es un principio limitado por otros, que se aplica a la estructura básica; y cuando este principio se ve en este limitado papel, como criterio de la justicia de trasfondo, sus implicaciones en los casos normales (véase la nota 10, más adelante) no son, en mi opinión, poco plausibles. Por último, al confinar la aplicación de los principios de la justicia a la estructura básica, no se implica, contrariamente a la sugerencia de Harsanyi (véase la p. 605), que sólo el número de personas interesadas determine los principios que se deben aplicar en un caso determinado. Acerca de este punto, véase el último párrafo de esta sección.

moral, en vista de su necesidad de contar con tales principios organizadores, y en vista del papel que se supone tendrán en la vida social estos principios y sus correspondientes objetos.

Llegados a este punto hemos de señalar, para evitar malas interpretaciones, que al desarrollar una concepción de la justicia para la estructura básica, o para cualquier objeto, no suponemos que sólo cuenta la variación en número en cuanto a lo apropiado de diferentes principios. Lo esencial son, en cambio, sus diferencias en la estructura y en el papel social de las instituciones, aunque a veces son necesarias las variaciones en número, y alientan ciertas formas institucionales. Así, una democracia constitucional es más vasta que una familia; se requiere de grandes números de ciudadanos para llenar los puestos de sus diversas partes componentes. Pero son los distintos propósitos y papeles de las partes de la estructura social, y su manera de encajar unos en otros, lo que explica que haya diferentes principios para las distintas clases de objetos. En efecto, parece natural suponer que el carácter distintivo y la autonomía de los varios elementos de la sociedad exigen, dentro de cierta esfera, que actúen a partir de sus propios principios, diseñados para ajustarse a su naturaleza peculiar.

§ 3. EL LIBERTARISMO NO DESEMPEÑA NINGÚN PAPEL ESPECIAL EN LA ESTRUCTURA BÁSICA

Una teoría completamente general como el utilitarismo no es el único punto de vista que rechaza la idea de que unos primeros principios especiales son necesarios para la estructura básica. Consideremos, por ejemplo, la teoría del libertarismo, que sostiene que sólo un mínimo Estado, limitado a las estrechas funciones de proteger contra la fuerza bruta, el robo, el fraude, la puesta en vigor de los contratos, etc., está justificado, y que cualquier Estado con poderes más amplios viola los derechos de los individuos. Para los propósitos de esta exposición, podemos afirmar que las características principales de esta teoría son las siguientes:[6]

El objetivo del libertarismo es ver cómo un Estado mínimo podría haberse creado a partir de una situación perfectamente justa mediante una serie de pasos, cada uno de los cuales es moralmente permisible y sin violar ningún derecho. Si podemos ver cómo pudo suceder esto cuando todo el mundo actúa como debe y por qué no podría surgir un Estado más vasto, entonces habremos justificado la existencia de un Estado mínimo, siempre y cuando, por supuesto, sea justa la teoría moral que identifica la situación inicial como

[6] Sigo en esto la explicación que da Robert Nozick en *Anarchy, State, and Utopia* (Nueva York, Basic Books, 1974).

justa y defina el punto de partida permisible. Con esta finalidad, suponemos que allí existió alguna vez un estado de naturaleza en el que había relativa abundancia y en que la configuración de la tenencia de propiedades del pueblo no suscitaba ningún conflicto moral. La configuración que existía era justa, y todos recibían apropiadamente lo que necesitaban. Tal estado de naturaleza también se caracteriza por la ausencia de cualquier institución (como el Estado mismo) que pone en vigor ciertas reglas y, por consiguiente, establece una base institucional en cuanto a las expectativas de la gente acerca de cómo actuarán los demás.

Además, una teoría libertaria define ciertos principios básicos de justicia que regulan la adquisición de propiedades (la apropiación de cosas que antes no tenían dueño) y la transferencia de propiedades de una persona (o asociación) a otras. Luego, una configuración justa de propiedades se define recursivamente: una persona tiene derecho a tener en propiedad cualquier cosa que adquiera según los principios de justicia en cuanto a la adquisición y a la transferencia, y nadie tiene derecho a ninguna propiedad excepto mediante la repetida aplicación de estos principios. Si partimos de un estado de naturaleza en que el acuerdo existente en cuanto a las propiedades sea justo, y si cada cual actúa allí siempre y subsecuentemente en conformidad con la justicia en materia de adquisiciones y transferencias, entonces todas las ulteriores configuraciones también se considerarán justas. Se sostiene que los principios de la adquisición y de la transferencia justas preservan la justicia de la tenencia de propiedades en toda la secuencia de las transacciones históricas, por más que éstas se extiendan en el tiempo. La única manera en que se piensa que puede surgir la injusticia es por violaciones deliberadas de estos principios, o por error o ignorancia acerca de lo que exigen, y por otras causas parecidas a éstas.

Por último, y lo más importante para los propósitos de esta exposición, señalemos que se pueden formar muchas variantes de asociaciones y modos de cooperación, según lo que hagan los individuos y según los acuerdos que se celebren. No es necesaria ninguna teoría especial para abarcar estas transacciones y actividades conjuntas: la teoría necesaria ya la han suministrado los principios de la justicia en materia de adquisición y transferencia, correctamente interpretados a la luz de ciertas reservas. Por tanto, todas las formas de cooperación social legítima son obra de individuos que consienten voluntariamente en ellas; no hay ni poderes ni derechos que se ejerzan legalmente por parte de asociaciones, incluido el Estado, que no sean derechos que ya posean todos y cada uno de los individuos que actúan en el estado inicial de naturaleza justo.

Una característica sobresaliente de esta teoría es que el Estado es sólo como cualquier otra asociación privada. El Estado surge de igual manera que otras asociaciones, y su formación en el perfectamente "justo" proceso histórico

está gobernada por los mismos principios.[7] Por supuesto, el Estado sirve a ciertos propósitos característicos, pero esto también es verdad en las asociaciones en general. Además, la relación de los individuos con el Estado (en el mínimo Estado legítimo) es precisamente como su relación con cualquier corporación privada con la que hayan celebrado un acuerdo. Así, el acatamiento político se interpreta, por así decirlo, como una obligación contractual privada con una gran empresa monopólica y de mucho éxito: a saber, la agencia de protección que domina en esa sociedad. En general, en esta clase de teoría utilitaria no existe una ley pública uniforme que se aplique igualitariamente a todas las personas, sino una red de acuerdos privados; esta red representa los procedimientos de la agencia de protección dominante (el Estado), que esta agencia ha convenido en utilizar con sus clientes, por así decirlo, y estos procedimientos pueden diferir de cliente en cliente según los regateos que haya logrado hacer con la agencia dominante. A nadie se puede obligar a celebrar un acuerdo, y todos tienen en todo momento la opción de convertirse en un individuo independiente: tenemos así, en este Estado mínimo, la opción de ser uno de los clientes del Estado, tal como lo hacemos respecto de otras asociaciones. Aunque el libertarismo utiliza en forma importante la noción de acuerdo, no se trata, de ninguna manera, de una teoría de contrato *social;* porque una teoría de contrato social considera como pacto originario el establecimiento de un sistema de ley pública común, que define y regula la autoridad política y se aplica a todos en su calidad de ciudadanos. Tanto la autoridad política como los ciudadanos tienen que entenderse mediante la concepción del contrato social mismo. Al considerar que el Estado es una asociación privada, la doctrina libertaria rechaza las ideas fundamentales de la teoría del contrato y, por consiguiente, se ve claramente que no tiene lugar para una teoría especial de la justicia para la estructura básica.

A manera de conclusión de estos temas preliminares, lo importante de señalar estas diferencias respecto de las doctrinas libertarias y utilitarias reside en esclarecer, mediante la ilustración y el contraste, las características peculiares de la justicia como imparcialidad, con énfasis en la estructura básica. Los contrastes semejantes a éstos se aplican también al perfeccionismo, al intuicionismo y a otras muy conocidas doctrinas de índole moral.

[7] Distingo aquí y en otras partes, más adelante, entre un proceso como si fuera histórico y uno como si no fuera histórico (o procedimiento). En ambos casos, el proceso es hipotético en el sentido de que en realidad no ha ocurrido, o pudo no haber ocurrido. Pero los procesos como si fueran históricos pueden ocurrir: no se piensan como excluidos mediante leyes sociales fundamentales o mediante los hechos naturales. Así, en el punto de vista libertarista, si cada cual siguiera los principios de la justicia en cuanto a la adquisición y la transferencia, y pueden seguirlos, entonces el proceso como si fuera histórico que desembocara en la formación del Estado podría realizarse. En contraste, un proceso como si fuera no histórico, por ejemplo, el procedimiento que desembocara en el acuerdo en la posición original, no puede llevarse a cabo. Véase, más adelante, la § 6.

El problema en esto estriba en demostrar por qué la estructura básica tiene un papel especial, y por qué es razonable buscar principios especiales para regularla.

§ 4. La importancia de la justicia de trasfondo

Empezaré por apuntar varias consideraciones que pudieran inducirnos a ver la estructura básica como el primer objeto de la justicia, al menos cuando procedemos dentro del marco de una teoría kantiana de contrato social.

La primera consideración es ésta: supongamos que empezamos con la idea, inicialmente atractiva, de que las circunstancias sociales y las relaciones interpersonales debieran desarrollarse con el tiempo según acuerdos libremente suscritos y a los que se haya llegado de manera justa y que se acaten plenamente. En primera instancia, necesitamos explicar cuándo son libremente suscritos los acuerdos y cuándo son justas las circunstancias en que se suscribieron. Además, aunque estas circunstancias hayan sido justas en un tiempo anterior, los resultados acumulados de muchos acuerdos ostensiblemente justos, por separado, junto con ciertas tendencias sociales y ciertas contingencias históricas, seguramente pueden alterar, con el transcurso del tiempo, las relaciones entre los ciudadanos y las oportunidades, de manera que las condiciones para llegar a acuerdos libres y justos ya no existan. El papel de las instituciones que forman parte de la estructura básica es asegurar condiciones de trasfondo justas, en cuyo contexto puedan llevarse a cabo las acciones de los individuos y de las asociaciones. A menos que esta estructura esté apropiadamente regulada y ajustada, un proceso social inicialmente justo dejará de serlo con el tiempo, por más libres y justas que se consideren las transacciones particulares en sí mismas.

Reconocemos este hecho cuando decimos, por ejemplo, que la distribución resultante de las transacciones voluntarias del mercado (aunque se den todas las condiciones ideales para la eficiencia competitiva) no es justa, en general, a menos que la distribución precedente de los ingresos y de la riqueza, así como la estructura del sistema de mercados, sean justas. La riqueza existente debe haberse adquirido apropiadamente, y todos deben haber tenido igualdad de oportunidades para obtener ingresos, para adquirir las habilidades deseadas, etc. Insistimos en que las condiciones necesarias para la justicia como trasfondo pueden minarse, aunque nadie actúe injustamente o aunque nadie advierta cómo el resultado general de muchos intercambios separados afecta las oportunidades de los demás. No hay reglas aplicables para exigir a los agentes económicos que las acaten en sus transacciones diarias y que puedan prevenir estas indeseables consecuencias. Estas están tan lejos en el futuro, o son tan indirectas, que los intentos por prevenirlas

mediante reglas restrictivas que se aplican a los individuos representarían una carga excesiva.

Hay que hacer hincapié en cuatro puntos en estas observaciones muy conocidas: primero, no podemos saber, considerando sólo la conducta de los individuos y de las asociaciones en las situaciones inmediatas (o locales), si, desde el punto de vista social, los acuerdos a que se llegue son justos o imparciales. Porque esta evaluación depende, primordialmente, de las características de la estructura básica; de si tiene éxito en conservar la justicia de trasfondo. Así, por ejemplo, si los acuerdos sobre salarios son justos dependerá de la naturaleza del mercado de trabajo: el exceso de fuerza laboral debe prevenirse, y debe haber un poder de negociación justo entre empleadores y empleados. Pero, además, la imparcialidad de estas negociaciones dependerá de que las condiciones sociales subyacentes, tales como la igualdad de oportunidades, se extiendan muy atrás en el tiempo y mucho más allá de las perspectivas previsibles.

El segundo punto es que pueden existir condiciones de trasfondo justas en determinado tiempo, e irse minando gradualmente aunque nadie actúe de manera injusta cuando su conducta se juzgue según las reglas que se aplican a transacciones efectuadas en una situación local apropiadamente circunscrita. El hecho de que cada quien crea con fundadas razones que está actuando justamente y acatando escrupulosamente las normas que rigen los acuerdos no es suficiente para conservar la justicia de trasfondo. Éste es un punto importante, aunque sea obvio: cuando nuestro mundo social está plagado de duplicidades y engaños, nos sentimos tentados a pensar que la ley y el gobierno son necesarios sólo por la propensión de los individuos a actuar injustamente. Pero al contrario, la tendencia más bien es a actuar cuando hay erosión de la justicia de trasfondo incluso cuando los individuos actúan justamente; el resultado general de las transacciones separadas e independientes es un alejamiento, y no un acercamiento, respecto de la justicia de trasfondo. Podríamos decir: en este caso, la mano invisible guía las cosas en la dirección equivocada, y favorece una configuración oligopólica de acumulaciones que tiene éxito en sostener desigualdades injustificadas y restricciones a la igualdad de oportunidades. Por tanto, necesitamos instituciones especiales para conservar la justicia de trasfondo, y una concepción especial de la justicia para definir cómo han de instaurarse estas instituciones.

La observación precedente supone, en tercer lugar, que no existen reglas prácticas, y que sea sensato imponer en individuos, que puedan impedir la erosión de la justicia de trasfondo. Esto es así porque las reglas que rigen los acuerdos y las transacciones individuales no pueden ser demasiado complejas, ni necesitan demasiada información para aplicarse correctamente; ni debieran inducir a los individuos a emprender negociaciones con muchas terceras personas diseminadas por muchos sitios, ya que esto impondría ex-

cesivos costos de transacción. Al fin y al cabo, las reglas que se aplican a los acuerdos son directrices prácticas y públicas, y no funciones matemáticas que pueden ser tan complejas como pueda uno imaginarlas. Así, cualquier esquema sensato de reglas no excederá la capacidad de los individuos para captarlas y acatarlas con suficiente facilidad, ni cargarán a los ciudadanos con el peso de requisitos de conocimientos y previsiones que normalmente no pueden tener. Los individuos y las asociaciones no pueden entender las ramificaciones de sus acciones particulares desde la perspectiva colectiva, ni puede esperarse que prevean las circunstancias futuras que modelarán y transformarán las tendencias actuales. Todo esto es suficientemente obvio si consideramos los efectos acumulativos de la compraventa de bienes raíces y su transmisión por herencia a través de generaciones. Obviamente, no es sensato imponer a los padres (como jefes de familia) el deber de ajusfar sus propios testamentos a lo que ellos consideran que serán los efectos de sus propios legados en la siguiente generación y, mucho menos, más allá de esa generación.

Así llegamos, en cuarto lugar y por último, a la idea de una división del trabajo entre dos clases de reglas sociales y las diferentes formas institucionales en que se realizan estas reglas. La estructura básica abarca, primero, las instituciones que definen el trasfondo social, y también incluye aquellas operaciones que continuamente hacen ajustes y compensan las inevitables tendencias a desviarse de la imparcialidad de trasfondo; por ejemplo, las operaciones de gravámenes sobre ingresos y herencias que tienen como propósito nivelar la tenencia de bienes raíces. Esta estructura también refuerza, mediante el sistema jurídico, otro conjunto de reglas que rigen las transacciones y los convenios entre los individuos y las asociaciones (las leyes contractuales, etc.). Pertenecen a esta clase de reglas las que se aplican al fraude y a la coacción, y las leyes afines a éstas, que satisfacen las exigencias de simplicidad y aplicabilidad. Su propósito es permitir que los individuos y las asociaciones estén en entera libertad de actuar con eficacia en la consecución de sus fines, y sin restricciones excesivas.

En conclusión, empezamos desde la estructura básica y tratamos de ver cómo haría esta misma estructura los ajustes necesarios para conservar la justicia de trasfondo. Lo que en realidad buscamos es una división institucional del trabajo entre la estructura básica y las reglas que se aplican directamente a los individuos y a las asociaciones, y que rijan las transacciones particulares. Si es posible establecer esta división del trabajo, entonces los individuos y las asociaciones tendrán libertad para promover sus fines más eficazmente, dentro del marco de la estructura básica, con la seguridad de que en todo lo demás del sistema social se habrán hecho las necesarias correcciones para conservar la justicia de trasfondo.

§ 5. CÓMO AFECTA LA ESTRUCTURA BÁSICA A LOS INDIVIDUOS

Otras reflexiones también apuntan hacia el papel especial de la estructura básica. Hasta aquí hemos visto que ciertas condiciones de trasfondo son necesarias si han de ser justas las transacciones entre individuos: estas condiciones caracterizan la situación objetiva de los individuos unos respecto de otros. Pero, ¿qué decir del carácter y de los intereses de los individuos mismos? Son elementos que no están fijos ni se han presentado espontáneamente. Una teoría de la justicia debe tener en cuenta cómo se forman las finalidades y las aspiraciones de las personas; y hacer esto pertenece al más amplio marco del pensamiento a cuya luz ha de explicarse una concepción de la justicia.

Ahora bien, todo el mundo reconoce que la forma institucional de la sociedad afecta a sus integrantes y determina en gran medida la clase de personas que desean ser estos integrantes, así como la clase de personas que ya son. La estructura social también limita las ambiciones y las expectativas de las personas de diversas maneras; porque, con toda razón, se verán a sí mismas, en parte, según su posición en esa estructura y tomarán en cuenta los medios y oportunidades que pueden esperar en forma realista. Por tanto, un régimen económico, por ejemplo, no es sólo un esquema institucional para satisfacer deseos y aspiraciones que ya existen, sino también una manera de dar forma a deseos y aspiraciones en el futuro. De modo más general, la estructura básica da forma a la manera en que el sistema social produce y reproduce a través del tiempo cierta forma de cultura que comparten personas que tienen ciertas concepciones de lo que es el bien para ellas.

Hemos de insistir en que no podemos considerar los talentos y las habilidades de los individuos como dones naturales fijos. No cabe duda de que, incluso cuando estas habilidades se realizan, existe un componente genético; sin embargo, estas habilidades y talentos no podrán manifestarse plenamente aparte de las condiciones sociales, y al realizarse siempre lo hacen en una entre muchas formas posibles. Las capacidades naturales desarrolladas son siempre una selección, una pequeña selección, de las posibilidades que hubiesen podido lograrse. Además, una habilidad no es, por ejemplo, una máquina computadora que exista en el cerebro, con una capacidad definida y a la que no afecten las circunstancias sociales. Entre los elementos que afectan a la realización de las capacidades naturales están las actitudes sociales de aliento y apoyo y las instituciones que intervienen en su adiestramiento y aplicación. Así, por ejemplo, hasta una habilidad potencial, en cualquier momento, no es algo que no se vea afectado por las formas sociales existentes y las contingencias particulares que se hayan presentado en el transcurso de la vida del individuo hasta ese momento. Así, no sólo nuestras fi-

nalidades últimas y nuestras esperanzas acerca de nosotros mismos, sino también nuestras habilidades y nuestros talentos realizados reflejan, en cierta medida, nuestra historia personal, las oportunidades que hayamos tenido y nuestra posición social. No tenemos manera de saber qué habríamos sido si todas estas cosas hubieran sido diferentes.

Por último, las consideraciones precedentes deben tenerse en cuenta junto con el hecho de que la estructura básica muy seguramente permite que haya importantes desigualdades sociales y económicas en las expectativas de vida de ciudadanos que dependen de sus orígenes sociales, de sus dones innatos realizados y de las oportunidades y accidentes que hayan moldeado su historia personal. Podemos suponer que tales desigualdades son inevitables, o incluso necesarias, o muy ventajosas para conservar una cooperación social efectiva. Se supone que hay muchas razones para ello, entre las cuales podemos citar una: la necesidad de crear incentivos.

La índole de las desigualdades en las expectativas de vida puede aclararse al contrastarlas con otras clases de desigualdades. Imaginemos, por ejemplo, una universidad en que existen tres niveles de profesorado y cada persona permanece el mismo tiempo en cada nivel y recibe el mismo salario. Y aunque hay desigualdades de rango y salario en un momento dado, no existe la desigualdad en cuanto a las expectativas de vida entre los integrantes del profesorado. Lo mismo puede ser verdad cuando los integrantes de una asociación adoptan un sistema de rotación de puestos para asignar puestos más altos, más privilegiados y mejor pagados, quizá porque estos puestos implican mayores responsabilidades. Si este esquema se diseña de manera que, salvo accidentes, muertes y otras contingencias, todos los integrantes sirvan rotatoriamente el mismo tiempo en estos puestos, no habrá desigualdades en cuanto a la expectativa de vida.

Lo que debe regular la teoría de la justicia son las desigualdades en la expectativa de vida entre ciudadanos para que se superen desde posiciones sociales mínimas, desde ventajas naturales y desde sus particulares contingencias históricas. Aun si en algunos casos estas desigualdades no son muy considerables, su efecto puede ser lo suficientemente grande para que, con el tiempo, tengan consecuencias acumulativas importantes. La forma kantiana de la doctrina del contrato se concentra en estas desigualdades en la estructura básica, con la convicción de que estas desigualdades son las más fundamentales: una vez que se han descubierto principios apropiados que las rijan y se establezcan las instituciones necesarias para ello, podrá resolverse más fácilmente el problema de cómo regular otras clases de desigualdades.

§ 6. El pacto inicial como hipotético y no histórico

En la justicia como imparcialidad, las instituciones de la estructura básica son justas siempre y cuando satisfagan los principios que las personas morales libres e iguales, en una situación que todas consideren justa, adoptarían con el propósito de regular esa estructura. Los dos principios más importantes, a este respecto, son los siguientes: *a)* cada persona tiene el mismo derecho que las demás al más amplio esquema de las mismas libertades básicas, compatible con un similar esquema de libertades para todos; *b)* las desigualdades sociales y económicas son permisibles siempre y cuando se regule que *i)* los mayores beneficios se otorguen a los menos privilegiados, y *ii)* las posiciones, los cargos y los puestos estén abiertos para todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades.[8]

Consideremos cómo afecta el papel especial de la estructura básica a las condiciones del pacto inicial, y cómo es necesario que este acuerdo inicial se entienda como hipotético y no histórico. Ahora bien, supongamos que la estructura básica es el sistema social integral que determina la justicia de trasfondo. (Nótese que aquí dejo a un lado el problema de la justicia entre naciones.)[9] Así, ante todo, cualquier situación justa entre individuos considerados personas morales libres e iguales debe ser una situación tal, que iguale apropiadamente las contingencias dentro de este sistema. Los acuerdos a que se llega cuando las personas conocen su lugar en una sociedad en funcionamiento reciben la influencia de contingencias sociales y naturales disímbolas. Los principios que se adopten dependerán de los acontecimientos reales que estén ocurriendo dentro de su estructura institucional. No podemos, mediante la realización de acuerdos, ir más allá de lo que esté ocurriendo ni especificar una norma apropiada independiente.

También está claro por qué, cuando interpretamos a las partes contratantes como personas morales, libres e iguales, deberán razonar como si supieran muy poco de sí mismas (me refiero aquí a las restricciones del velo de la ignorancia). Pues proceder de otra manera sería permitir que los diversos y

[8] Estos principios se analizan en mi *Teoría de la justicia,* §§ 11-13, y en otros lugares. Una declaración sumaria, que incluye el principio de los ahorros justos y las reglas prioritarias, se expresa en las pp. 302 y ss.

[9] La razón de hacer esto es que, como primera aproximación, el problema de la justicia social se refiere a la estructura básica como un sistema de trasfondo cerrado. Empezar a partir de la sociedad de naciones parecería simplemente retroceder un paso en la tarea de encontrar una teoría de la justicia de trasfondo. En algún nivel debe de existir un sistema de trasfondo cerrado, y es para este objeto para el que deseamos elaborar una teoría. Estamos más preparados a considerar este problema para una sociedad (ilustrada por naciones) concebido como un esquema más o menos autosuficiente de cooperación social y que posee una cultura más o menos completa. Si tenemos éxito en esto en el caso de una sociedad, podemos intentar extender y ajustar nuestra teoría inicial, según lo requiera una investigación ulterior.

profundos efectos contingentes influyeran en los principios que habrán de regular sus relaciones sociales como tales personas. Así, suponemos que las partes no conocen su lugar en la sociedad, ni su posición de clase, ni su situación social, ni su buena o mala fortuna en el reparto de los talentos y habilidades naturales, todo ello dentro del rango normal.[10] Tampoco saben las partes contratantes cuáles son sus finalidades últimas e intereses, ni conocen su especial conformación psicológica.

Por último, para establecer la equidad entre generaciones (por ejemplo, en un acuerdo acerca de los ahorros justos), las partes que se supone son contemporáneas, no conocen el actual estado de la sociedad. No disponen de información acerca de las reservas de recursos naturales, ni los datos de la producción, ni el nivel de la tecnología más allá de lo que puede inferirse al suponer lo que obtienen las circunstancias de la justicia. La relativa buena o mala fortuna desde su generación también les es desconocida. Porque cuando los contemporáneos se dejan influir por una descripción general del estado actual de la sociedad, mientras están llegando a un acuerdo acerca de cómo tratarse unos a los otros y a la generación que los sucederá, aún no han dejado de tomar en cuenta los resultados de los accidentes históricos y de las contingencias sociales que encontramos dentro de la estructura básica. Y así llegamos a un velo de la ignorancia más espeso que delgado: las partes habrán de considerarse, en lo posible, sólo como personas morales y haciendo caso omiso de las contingencias. Para que sea justa, la situación inicial tratará a las partes simétricamente, pues, en tanto que personas morales, son iguales: las mismas propiedades pertinentes califican a todo el mundo. Al empezar desde un estado de no información, permitimos sólo la información suficiente para que el acuerdo sea racional, aunque aún apropiadamente, independiente de las circunstancias históricas, naturales y sociales. Mucha más información sería compatible con la imparcialidad, pero el punto de vista kantiano busca algo más que la imparcialidad.[11]

Así pues, resulta evidente que el contrato social debe considerarse hipotético y no histórico. La explicación de esto reside en que el acuerdo, en la posición original, representa el resultado de un proceso racional de deliberación en condiciones ideales y no históricas que expresa ciertas restricciones razonables. En realidad, no existe un método práctico para llevar a cabo

[10] El rango normal se especifica como sigue: como el problema fundamental de la justicia concierne a las relaciones entre quienes son plenamente participantes activos en la sociedad, y están directa o indirectamente asociados en el curso de toda la vida, es razonable suponer que cada cual tiene necesidades físicas y capacidades psicológicas dentro de algún rango normal. Así, el problema de la atención especial de la salud y el de cómo tratar a los enfermos mentales se deja a un lado. Si podemos elaborar una teoría viable para el rango normal, podemos intentar, después, enfrentarnos a estos otros casos.

[11] Debo a Joshua Rabinowitz la sugerencia de exponer de esta manera la distinción entre un velo de la ignorancia espeso y uno delgado.

este proceso deliberativo y para asegurar que se adecué a las condiciones impuestas. Por tanto, no se puede valorar su resultado sólo mediante la justicia procedimental, como se realiza mediante la deliberación de las partes en ciertas ocasiones. En cambio, el resultado debe determinarlo el razonamiento analítico: es decir, que la posición original debe caracterizarse con suficiente exactitud, de modo que sea posible elaborar, a partir de la naturaleza de las partes y de la situación a la que se enfrenten, cuál concepción de la justicia resulta favorecida mediante el equilibrio de las razones. El contenido de la justicia debe descubrirse mediante la razón: es decir, resolviendo el problema del acuerdo que ha planteado la posición original.

Para conservar la interpretación actual de entrada, todos los asuntos referentes a la justicia se tratan mediante las restricciones que se aplican a los contemporáneos. Consideremos el caso de los ahorros justos: como la sociedad es un sistema de cooperación entre generaciones y a través del tiempo, se requiere de un principio referente a los ahorros. En vez de imaginar un acuerdo directo (hipotético y no histórico) entre todas las generaciones, es posible que se exija a las partes convenir acerca de un principio sujeto a la condición adicional de que deben procurar el principio que hayan seguido todas las *anteriores* generaciones. Así pues, el principio correcto es aquel que los integrantes de cualquier generación (y por tanto, de todas las generaciones) adoptarían como el que habrá de seguir su generación y como el que le gustaría que hubieran seguido las generaciones precedentes (y que le gustará que sigan las generaciones posteriores), independientemente de la lejanía del tiempo de esas generaciones, en el pasado o en el futuro.[12]

Que la posición inicial es hipotética y no histórica no plantea ninguna dificultad en cuanto se entiende su propósito teórico. En la interpretación actual de entrada, podemos, por así decirlo, entrar en esa situación en cualquier momento, simplemente conduciendo nuestro razonamiento moral acerca de los primeros principios en concordancia con las restricciones de procedimiento estipuladas. Hemos considerado los juicios de valor en muchos niveles de generalidad, desde los más particulares y concretos hasta los más abstractos. Así pues, si afirmamos los juicios que expresan estas res-

[12] Esta formulación de las condiciones para el acuerdo sobre el principio de un ahorro justo difiere de la que expuse en mi *Teoría de la justicia,* pp. 128 y ss. y 291 y ss. Allí no se requiere que las partes deseen que las generaciones anteriores hayan acatado el principio que adoptan como contemporáneos. Por tanto, suponiendo que las generaciones están desinteresadas unas respecto de las otras, nada les impide negarse a ahorrar. Para vencer esta dificultad se estipuló que las partes hicieran previsiones acerca de sus descendientes. Si bien esta estipulación es razonable, el requisito mencionado tiene la virtud de que supera la dificultad sin cambiar la motivación supuesta. También conserva la actualidad de la interpretación de entrada de la posición original, y es congruente con el requisito de estricto cumplimiento y con la teoría ideal en general. Agradezco a Thomas Nagel y a Derek Parfit esta revisión de mi tesis; también la propuso Jane English, quien advierte su conexión con la teoría ideal. Véase su ensayo "Justice Between Generations", p. 98.

fricciones y, por tanto, también los valores encarnados en la idea de la imparcialidad entre personas morales iguales en derechos cuando han de adoptarse los primeros principios para la estructura básica, entonces debemos aceptar las limitaciones sobre las concepciones de la justicia que de ello resultan. La posición original es un intento de representar y unificar los elementos formales y generales de nuestra moral, mediante una construcción manejable y vivida, para utilizar estos elementos en la determinación de qué principios de la justicia son los más razonables.

Concluiré señalando que, una vez que advertimos el papel distintivo de la estructura básica y hacemos caso omiso de las varias contingencias que podemos encontrar dentro de ella, para descubrir una concepción de la justicia que regule a la estructura básica, algo como la noción de la posición original parece inevitable. Es una extensión natural de la idea del contrato social cuando se considera a la estructura básica el objeto primario de la justicia.

§ 7. CARACTERÍSTICAS ESPECIALES DEL PACTO PWICIAL

Llegados a este punto, consideraré por qué el pacto inicial tiene características que lo distinguen de cualquier otra clase de acuerdo. Repitamos que la explicación de esto reside en el papel distintivo de la estructura básica: debemos distinguir entre los acuerdos particulares celebrados y las aso-, elaciones formadas en el interior de esta estructura, y el acuerdo inicial para ser miembro de la sociedad como ciudadanos. Analicemos primero los acuerdos particulares: en forma típica, éstos se basan en pertenencias, habilidades, oportunidades e intereses conocidos (o probables), tal como se han realizado en el interior de las instituciones de trasfondo. Podemos suponer que cada parte, ya sea un individuo o una asociación, tiene ante sí varias opciones abiertas, que puede comparar las posibles ventajas y desventajas que presenta cada una de estas opciones, y actuar en concordancia con ello. En ciertas condiciones, la contribución de alguien a alguna empresa, o a alguna asociación que empieza sus actividades, puede ser valorada: sólo tenemos que decidir cómo funcionaría la empresa o asociación sin el concurso de esa persona, y la diferencia mide su valor para la empresa o asociación. Lo atractivo de formar parte de esa empresa o asociación, para los individuos, radica en comparar sus oportunidades. Así pues, se celebran acuerdos particulares en el contexto de las configuraciones existentes o previsibles de las relaciones en el interior de la estructura básica; y son estas configuraciones las que nos dan la base de los cálculos contractuales.

El contexto de un contrato social es radicalmente diferente al que hemos considerado, y debe haber en él tres hechos, entre otros: que pertenecer a nuestra sociedad es algo ya dado, que no podemos saber cómo habríamos

sido si no hubiéramos pertenecido a ella (quizá sólo pensarlo resulta absurdo), y que la sociedad, en su conjunto, no tiene finalidades u orden de finalidades en la manera en que las tienen las asociaciones y los individuos. La importancia de estos hechos se nos aclara en cuanto tratamos de ver el contrato social como un acuerdo ordinario y preguntamos cómo procederíamos en las deliberaciones que nos conducirán a él. Como la calidad de miembros de esa sociedad ya está dada, las partes no tendrán que comparar las atracciones de otras sociedades. Además, no habrá manera de identificar la contribución potencial a la sociedad de nadie que no sea ya integrante de ella; porque esta potencialidad no puede conocerse y, en cualquier caso, es ajena a su actual situación. No sólo esto, sino que, desde el punto de vista de la sociedad en su conjunto respecto a cualquier miembro de ella, no existe un sistema aceptado de finalidades con el que se pudieran valorar las contribuciones sociales potenciales de un individuo. Las asociaciones y los individuos tienen tales finalidades pero la sociedad bien ordenada no los tiene; aunque persigue el objetivo de impartir justicia a todos sus ciudadanos, no se trata de un objetivo que clasifique las esperadas contribuciones de éstos, para determinar con esa base su papel en la sociedad o su valía desde el punto de vista social. La noción de la contribución de un individuo a la sociedad considerada como una asociación (de manera que la sociedad pueda establecer términos para afiliarse a la asociación derivados de los objetivos de quienes ya son miembros de ella) no tiene cabida en un punto de vista kantiano. Por tanto, es necesario construir el contrato social de una manera especial que lo distinga de otros acuerdos.

En la justicia como imparcialidad esto se lleva a cabo construyendo la noción de la posición original. Esta construcción debe reflejar los contrastes fundamentales que acabamos de señalar y debe suministrar los elementos que falten para que pueda llegarse a un acuerdo racional. Analicemos punto por punto los tres hechos que hemos expuesto en el párrafo precedente. En relación con el primero, las partes en la posición original, suponen que su calidad de miembros de esa sociedad ya está fijada. Esta suposición refleja el hecho de que nacemos en el seno de nuestra sociedad y en ella sólo realizamos una de muchas posibles formas de nuestra persona; no se suscita la cuestión de que entremos a formar parte de otra sociedad. Por tanto, la tarea de las partes consiste en ponerse de acuerdo acerca de los principios para la estructura básica de la sociedad en que se supone que pasarán toda su vida. Si bien los principios que se adopten seguramente permitirán la emigración (sujeta a la satisfacción de ciertos requisitos), no permitirán que serían justos sólo si se permitiera la emigración. Los nexos que se establecen con personas y lugares, con asociaciones y comunidades, así como los vínculos culturales, normalmente son demasiado fuertes para renunciar a ellos, y este hecho no es lamentable. Por tanto, el derecho a emigrar no afecta a lo que

se considera como estructura básica justa, pues esta estructura tiene que verse como un esquema en el que la gente nace y se espera que pase toda su vida.

Si regresamos ahora al segundo hecho señalado más arriba, observemos que el velo de la ignorancia no sólo establece una justa imparcialidad entre personas morales en pie de igualdad, sino que además, al excluir información acerca de los actuales intereses y habilidades de las partes corresponde a la manera en que, aparte de nuestro lugar y nuestra historia en la sociedad, incluso nuestras potenciales habilidades no pueden conocerse, por lo que todavía están por formarse nuestros intereses y nuestro carácter. Así, la posición inicial reconoce apropiadamente que nuestra naturaleza, como seres razonables y responsables fuera de la sociedad, sólo incluye un potencial de toda una gama de posibilidades. En tercer lugar, finalmente, no existen más finalidades sociales que las establecidas por los principios de la justicia mismos o que autoricen estos mismos principios; pero estos principios todavía deben adoptarse.

No obstante, aunque los cálculos que típicamente ejercen influencia en los acuerdos dentro de la sociedad no tienen cabida en la posición original, otros aspectos de esta situación inicial suministran el escenario para la deliberación racional. Así, por ejemplo, las opciones no constituyen oportunidades para afiliarse a otras sociedades, sino una lista de concepciones de la justicia para regular la estructura básica de la sociedad en la que vivimos. Los intereses y las preferencias de las partes se dan con la expresión de sus deseos de obtener bienes primarios.[13] Ciertamente, sus finalidades últimas y sus objetivos ya se han formado, aunque no los conozcan; y son precisamente estos intereses ya formados, así como las condiciones necesarias para conservar la personalidad moral, los que intentan proteger al clasificar las concepciones basados en sus preferencias (en la posición original) respecto a los bienes primarios. Por último, la disponibilidad de la teoría social general proporciona la base suficiente para estimar la viabilidad y las consecuencias de otras concepciones de la justicia. En vista de estos aspectos de la posición original, la idea del contrato social como una acción racional puede sostenerse, pese a la índole insólita de este acuerdo.

[13] Estos bienes se definen como cosas que, desde el punto de vista de la posición original, es racional que las partes las deseen, cualesquiera que sean sus finalidades últimas (que ellas desconocen). Estos bienes sirven de medios generalizados, por así decirlo, para realizar todos, o casi todos, los sistemas racionales de objetivos. Véase mi *Teoría de la justicia,* pp. 92-95, 396 y ss y 433 y ss.

§ 8. LA NATURALEZA SOCIAL DE LAS RELACIONES HUMANAS

Consideremos ahora tres maneras en que el aspecto social de las relaciones humanas se refleja en el contenido de los principios de la justicia mismos. La primera es que el principio de diferencia (que rige las desigualdades económicas y sociales) no distingue entre lo que tienen los individuos como integrantes de la sociedad y lo que habrían tenido si no hubieran sido miembros de ella.[14] Ciertamente, resulta absurda la noción de qué parte de los beneficios sociales habría obtenido un individuo que excediera lo que hubiese sido su situación en otra sociedad o en el estado de naturaleza. Si así lo deseamos, podemos, al establecer el argumento a partir de la posición original, introducir el estado de naturaleza en relación con el llamado punto de no acuerdo. Este punto puede definirse como el egoísmo generalizado y sus consecuencias, y esto puede servir como la noción del estado de naturaleza.[15] Pero estas condiciones no identifican un estado bien definido. Lo único que se conoce en la posición original es que cada una de las concepciones de la justicia disponibles para las partes tienen consecuencias superiores al egoísmo generalizado. No se trata de determinar la contribución de cualquier integrante a su sociedad, ni de valorar cuan mejor sería la situación de cada cual si no hubieran pertenecido a ella, y luego ajusfar los beneficios sociales de los ciudadanos respecto a estas estimaciones. Aunque podemos establecer esta clase de distinción en el caso de asociaciones dentro de la sociedad, los cálculos paralelos, cuando se adoptan principios para la estructura básica, no tienen ningún fundamento. Ni nuestra situación en otras sociedades, ni en un estado de naturaleza, desempeñan ningún papel al valorarse las concepciones de la justicia. Y está claro que estas nociones no son pertinentes cuando se aplican los dos principios de la justicia.

En segundo lugar, y relacionado con el precedente, los dos principios de la justicia regulan cómo se adquieren los títulos en recompensa por contribuciones a asociaciones, o a otras formas de cooperación, dentro de la estructura básica. Como hemos visto, estas contribuciones se evalúan con base en objetivos particulares de individuos y asociaciones; y lo que las personas

[14] Un objetivo de mi texto en las §§ 7-8 es indicar una réplica a la esclarecedora crítica de David Gauthier del principio de diferencia, "Justice and Natural Endowment", en *Social Theory and Practice* 3 (1974), pp. 3-26. Me refiero aquí a su discusión, porque su argumento depende de ser capaz de distinguir entre lo que adquieren los individuos como miembros de la so ciedad y lo que habrían adquirido ellos en estado de naturaleza. Si esta distinción no tiene un significado útil, entonces pienso que el camino estaría libre para aceptar la objeción de Gauthi er. Por supuesto, habría mucho que agregar al respecto. En todo caso, concuerdo plenamente con él en sus observaciones de las pp. 25 y ss, y gran parte de mi análisis está diseñado para probar cómo el punto de vista del contrato kantiano puede formularse de manera que coincida con estas observaciones.

[15] Véase mi *Teoría de la justicia,* pp. 136 y 147; *cfr.* la p. 80.

han contribuido está influido, en parte, por sus esfuerzos y logros, y en parte por las circunstancias sociales y por las contingencias actuales. Las contribuciones sólo pueden definirse como contribuciones a tal o cual asociación, en tal o cual situación. Tales contribuciones reflejan la utilidad marginal de un individuo para determinado grupo. Esas contribuciones no se deben considerar erróneamente como contribuciones a la sociedad misma, o para el valor de los miembros de la sociedad en su calidad de ciudadanos. La suma de los títulos y méritos de un individuo, o incluso la de sus no recompensadas contribuciones a las asociaciones en el interior de la sociedad, no deberán considerarse una contribución a la sociedad misma. Dentro de un punto de vista kantiano, no hay cabida para la idea de la contribución de un individuo a la sociedad que sea paralela a la contribución de un individuo a asociaciones en el interior de la sociedad. En la medida en que comparemos la valía de los ciudadanos, el valor de cada uno en una sociedad justa y bien ordenada es siempre el mismo; este valor siempre es igual al de los demás;[16] y esta igualdad se refleja en el sistema de las libertades básicas y oportunidades justas, así como en las operaciones del principio de diferencia.[17]

En tercer lugar, y por último, recordemos que en un punto de vista kantiano las partes se consideran personas morales libres e iguales. Decir que son personas morales equivale a afirmar que tienen una concepción del bien (un sistema de finalidades últimas) y la capacidad para entender una concepción de la justicia y seguirla durante toda la vida (un sentido de la justicia). Ahora bien, la libertad de las personas morales puede interpretarse en dos aspectos: primero, en su calidad de personas libres, se consideran a sí mismas con un interés de orden superior que regula todos sus demás intereses, e incluso sus intereses fundamentales, mediante la razón; es decir, mediante principios racionales y razonables que expresan su autonomía. Además, las personas libres no se consideran indisolublemente atadas a ninguna finalidad última particular, o a alguna familia de tales finalidades, sino que se ven a sí mismas como personas capaces de valorar y revisar siempre sus objetivos a la luz de consideraciones razonables. Segundo aspecto: suponemos que las personas libres son responsables de sus intereses y finalidades: son capaces de revisar y controlar sus deseos y aspiraciones y, según las circunstancias, aceptan la responsabilidad de actuar en consecuencia.[18]

Ahora bien, la libertad aplicada a las instituciones sociales significa cierta

[16] El valor de los ciudadanos en una sociedad bien ordenada siempre es igual, porque se supone que en tal sociedad cada cual cumple con las instituciones justas y con sus deberes y obligaciones, motivado, cuando es apropiado, por un fuerte sentido de la justicia. Las desigualdades no derivan del valor moral desigual; su explicación reside en otros factores.

[17] Véase, más adelante, el segundo párrafo de la § 9.

[18] Estas observaciones se tratan más detalladamente en "Reply to Alexander and Musgrave', en *Quarterly Journal of Economics* 88 (noviembre de 1974), pp. 639-643.

pauta de derechos y libertades; y la libertad en pie de igualdad significa que ciertas libertades y oportunidades básicas son iguales para todos, y que las desigualdades sociales y económicas están reguladas por principios ajustados apropiadamente para conservar el valor justo de estas libertades. De las precedentes definiciones de la libertad, aplicada a las personas morales y a las formas sociales, resulta claro que las personas libres e iguales no se definen como aquellas cuyas relaciones sociales responden a los principios mismos sobre los que se llegaría a un acuerdo en la posición original. Porque afirmar esto minaría el argumento de estos principios que se fundamenta en que son precisamente éstos los principios que se adoptarían en el acuerdo. Pero en cuanto las partes se describen en términos que tienen una expresión institucional, entonces, dado el papel de la estructura básica, no es accidental que los principios de la justicia se apliquen directamente a la estructura básica. La libertad y la igualdad de las personas morales requieren expresarse en alguna forma pública, y el contenido de los dos principios satisface esta expectativa. Y esto contrasta, por ejemplo, con el utilitarismo clásico, que considera básica la capacidad para el placer y para el dolor, para ciertas experiencias intrínsecamente valiosas, definidas de tal manera que no es necesaria ninguna expresión institucional particular, aunque, por supuesto, ciertas formas sociales son superiores a otras como medios más eficaces para lograr un mayor balance neto de felicidad, o una mayor suma de valores.

§ 9. LA FORMA IDEAL DE LA ESTRUCTURA BÁSICA

Ahora hemos llegado al cuarto y último punto (véase el final de la § 1): a saber, que aunque la sociedad pueda confiar razonablemente en un gran elemento de justicia meramente procedimental al determinar las participaciones distributivas, una concepción de la justicia debe incorporar una forma ideal para la estructura básica a la luz de la cual los resultados acumulados de los procesos sociales en funcionamiento tendrán que limitarse y ajustarse.[19]

En vista del papel especial que desempeña la estructura básica, es natural que nos hagamos esta pregunta: ¿mediante qué principio pueden las personas morales libres e iguales aceptar el hecho de que las desigualdades sociales y económicas son influidas profundamente por la fortuna social, y por las contingencias naturales e históricas? Como las partes se consideran a sí mismas personas de estas características, el punto de partida obvio será para ellas suponer que todos los bienes primarios sociales, incluso los ingresos pecuniarios y la riqueza, deberían ser iguales: todo el mundo debería tener

[19] Acerca de la justicia puramente procedimental, véase mi *Teoría de la justicia,* pp. 84-89 y 310-315; y también las páginas 64, 66, 72 y ss, 79, 274-280 y 305-310.

una participación igual en la riqueza de la sociedad. Pero deben tener en cuenta los requisitos organizacionales y la eficiencia de la economía. Así, es irrazonable detenerse en una división (de la riqueza) igual para todos. La estructura básica debe permitir las desigualdades organizacionales y económicas en tanto que estas desigualdades puedan mejorar la situación de cada cual, incluso la de los menos privilegiados, siempre y cuando estas desigualdades sean congruentes con la libertad igual y la justa igualdad de oportunidades para todos. Como empiezan con participaciones iguales, los que se beneficien menos (tomando la división igualitaria de la riqueza) tendrán, por así decirlo, el derecho de veto. Y así llegan las partes al principio de diferencia. Aquí, la división equitativa de la riqueza se acepta como el punto de partida, porque refleja cómo está situado el pueblo cuando lo representan en su calidad de personas morales libres e iguales. Entre esas personas, quienes hayan ganado más que otras tienen que actuar en términos que mejoren la situación de quienes hayan ganado menos. Estas consideraciones intuitivas indican por qué el principio de diferencia es el criterio apropiado para regular las desigualdades sociales y económicas.

Para entender bien este principio de diferencia debemos tener en cuenta varios asuntos. Primero, los dos principios de la justicia, al funcionar en tándem, incorporan un elemento importante de justicia meramente proce-dimental en la determinación actual de las participaciones distributivas en la riqueza general. Se aplican a la estructura básica y a su sistema, para adquirir títulos y derechos de propiedad; dentro de los límites apropiados, cualquier resultado de la división de la participación será justo. Se puede llegar a una distribución justa sólo mediante el funcionamiento real de un proceso social justo, a través del tiempo, en cuyo transcurso, en concordancia con reglas públicamente anunciadas, los títulos se ganen y se honren apropiadamente. Estas características definen la justicia meramente proce-dimental. Por tanto, se pregunta en lo abstracto si la distribución de determinado conjunto acumulado de cosas para definir a los individuos con deseos y preferencias conocidos es más justa que otra, y en realidad no hay ninguna respuesta para esta pregunta.[20]

Así, los principios de la justicia, y en especial el principio de diferencia, se aplican a los más importantes principios públicos y políticas que regulan las desigualdades sociales y económicas. Se utilizan para ajustar el sistema de títulos y ganancias y equilibrar los estándares y preceptos familiares que emplea este sistema. El principio de diferencia se aplica, por ejemplo, para regular los impuestos sobre ingresos y sobre bienes raíces y lo referente a la política económica. Se aplica también al sistema proclamado de la ley pública y a los estatutos, y no a transacciones o distribuciones particulares, ni a las

[20] *Ibid.*, p. 88.

decisiones de individuos y asociaciones, sino más bien al trasfondo institucional en el que se llevan a cabo estas transacciones y decisiones. No hay así interferencias no anunciadas ni imprevisibles con las expectativas y adquisiciones de los ciudadanos. Los títulos y honores se ganan y se disciernen como se declara en el sistema público. Los impuestos y las restricciones son todos, en principio, previsibles, y los títulos de propiedad se adquieren con la conocida condición de que se harán ciertas transferencias y redistribuciones. La objeción de que el principio de diferencia implica continuas correcciones de particulares distribuciones y una caprichosa interferencia con las transacciones privadas, se basa en una mala interpretación de este principio.

Repitamos que los dos principios de la justicia no hacen hincapié en que la distribución real se conforme en un momento dado (o a través del tiempo) con ninguna pauta observable (por ejemplo, la pauta igualitaria), ni en que el grado de desigualdad computado a partir de la distribución encaje en algún rango (por ejemplo, en los valores del coeficiente de Gini).[21] Lo que sí se implica en esto es que las desigualdades (permisibles) deben hacer cierta contribución funcional a las expectativas de los menos favorecidos, donde esta contribución resulta del funcionamiento del sistema de títulos de propiedad fijado en las instituciones públicas. Sin embargo, el objetivo no consiste en eliminar contingencias de la vida social, pues algunas son inevitables. Así, por ejemplo, si una distribución igual de activos naturales parece más de acuerdo con la igualdad de personas libres, la cuestión de redistribuir estos activos (si esto se pudiera concebir) no se plantea siquiera, pues tal cosa sería incompatible con la integridad de la persona. Ni es necesario que hagamos suposiciones específicas acerca de cómo son las grandes variaciones naturales a este respecto; sólo suponemos que, según se realicen en algún momento posterior de su vida, influirán en esto muchas clases de contingencias imprevisibles. Las instituciones deben organizar la cooperación social de tal modo que alienten los esfuerzos constructivos. Tenemos derecho a nuestras aptitudes naturales y a cualquier adquisición a la que tengamos acceso legalmente, participando en un proceso social justo y equitativo. Por supuesto, el problema reside en cómo caracterizar tal proceso. Los dos principios expresan la idea de que nadie debe tener menos de lo que recibiría en una división equitativa de los bienes primarios, y la idea de que, cuando lo fructífero de la cooperación social permite una mejora general, entonces las desigualdades existentes deben funcionar en beneficio de aquellos cuya posición ha mejorado menos, tomando la redistribución igualitaria como el punto de partida.

Los dos principios especifican también una forma ideal para la estructura básica a la luz de la cual los procesos institucionales y procedimentales se

[21] En cuanto a esta y otras mediciones de la desigualdad, véase A. K. Sen, *On Exonomic Inequality* (Nueva York, W. W. Norton, 1973), cap. 2.

limiten y ajusten. Entre estas restricciones figuran los límites a la acumulación de propiedades (especialmente si existe la propiedad privada de los medios de producción) que derivan de los requisitos de los valores justos de la libertad política y de la justa oportunidad para todos, y los límites basados en consideraciones de estabilidad y de la envidia excusable, ambos límites relacionados con los bienes primarios del respeto a sí mismo.[22] Necesitamos ese ideal para guiar los ajustes necesarios para conservar la justicia de tras-fondo. Como hemos visto (en la § 4), incluso si todo el mundo actúa justamente, como se ha definido al aplicarse las reglas que es razonable y practicable imponer a los individuos, el resultado de muchas transacciones por separado minará, con el tiempo, la justicia de trasfondo. Esto es obvio si vemos a la sociedad como debemos verla: como una institución que implica la cooperación a través de generaciones. Así pues, incluso en una sociedad bien ordenada, son siempre necesarios los ajustes en la estructura básica. Por tanto, debe establecerse una división .institucional del trabajo entre la estructura básica y las reglas que se aplican directamente a las transacciones particulares. Los individuos y las sociedades gozarán de entera libertad para promover sus fines, dentro del marco de las instituciones de trasfondo que lleven a cabo las operaciones necesarias para conservar una estructura básica justa. La necesidad de un ideal estructural para especificar las restricciones y para guiar los ajustes no depende de la injusticia. Incluso cuando hay un cumplimiento estricto de las reglas razonables y prácticas, tales ajustes son necesarios en todo momento. El hecho de que la vida política y social real está a menudo llena de muchas injusticias sólo subraya esta necesidad. Una teoría de mero procedimiento formal que no contuviera principios estructurales para un orden social justo sería inaplicable en nuestro mundo, donde la meta política consiste en eliminar la injusticia y guiar los cambios hacia una estructura básica justa. Una concepción de la justicia debe especificar los principios estructurales necesarios y señalar la dirección general de la acción política. Si falta esa forma ideal de instituciones de trasfondo, no habrá una base racional para ajustar continuamente los procesos sociales de manera que se conserve la justicia de trasfondo, ni para eliminar la injusticia que exista. Así pues, la teoría ideal, que define una estructura básica perfectamente justa, es el complemento necesario de una teoría no ideal sin la cual el deseo de cambio carece de objetivo.

§ 10. Réplica a la crítica de Hegel

Esto completa mi análisis de los cuatro puntos que señalé al final de la § 1. Un resultado de lo que se ha dicho hasta aquí constituye una réplica al idea-

22 Véase mi *Teoría de ¡ajusticia,* pp. 224-227, 277 y ss, 534-537 y 543-546.

lismo. El problema consiste en esto: para elaborar una concepción kantiana de la justicia, parece deseable desprender la estructura de la doctrina de Kant de su trasfondo en el idealismo trascendental y darle una interpretación procedimental, por medio de la construcción de la posición original. (Este desprendimiento es importante, por la sencilla razón de que nos permitiría ver hasta dónde sería posible ver una interpretación procedimental del punto de vista de Kant dentro de un marco razonable y empirista.) Pero para lograr este objetivo tenemos que demostrar que la construcción de la posición original, que utiliza la idea del contrato social, no está abierta a las convincentes objeciones que los idealistas plantearon a la tradición del contrato social de su tiempo.

Así, por ejemplo, Hegel pensaba que esta doctrina confundía a la sociedad y al Estado con una asociación de personas privadas; que permitía que la forma general y el contenido de la ley pública los determinaran en gran medida los intereses contingentes, específicos y privados y las preocupaciones personales de los individuos, y que no tenía en cuenta el hecho de que no depende de nosotros nacer en el seno de nuestra sociedad y pertenecer a ella. Para Hegel, la doctrina del contrato social era una extensión ilegítima y aerifica de las ideas que formaban parte y se limitaban a (lo que él llamaba) la "sociedad civil". Otra objeción era que la doctrina no reconocía la naturaleza social de los seres humanos y dependía de la atribución de ciertas aptitudes naturales fijas, además de deseos específicos independientes de, y por propósitos teóricos anteriores orientados hacia, la sociedad.[23]

He intentado replicar a estas objeciones de Hegel, ante todo, sosteniendo que el sujeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad, que tiene la tarea fundamental de establecer la justicia de trasfondo (§§ 4-5). Y aunque esta reserva teórica parezca a primera vista una concesión, en realidad no lo es: la posición original puede caracterizarse de tal manera que establezca una situación de acuerdo justo entre personas morales libres e iguales y en la que puedan llegar a un acuerdo racional. Esta caracterización dependerá de concebir de cierta manera a las personas morales libres e iguales y de interpretar sus deseos y aspiraciones (para propósitos de la argumentación en la posición original) en términos de los bienes primarios. Por supuesto, debemos distinguir el acuerdo acerca de una concepción de la justicia de todas las demás clases de acuerdos, pero no es de extrañar este requisito: hemos de esperar que el acuerdo que establezca los principios para la estructura básica tenga características que lo distingan de todos los demás acuerdos logrados dentro de esa estructura (§§ 6-7). Por último, he indicado cómo la justicia como imparcialidad puede acomodar

[23] Véase *The Philosophy ofRight,* traducido por T. M. Knox (Oxford, Clarendon Press, 1942), pp. 58 y ss., 70 y ss., 156 y ss y 186.

la naturaleza social de los seres humanos (§ 8). Al mismo tiempo, puesto que procede a partir de una base apropiadamente individualista (la posición original se concibe como justa entre personas morales libres e iguales), constituye una concepción moral que da un lugar apropiado a los valores sociales, sin sacrificar ni la libertad ni la integridad de la persona.

Acaso sea posible que otros puntos de vista contractuales no puedan responder válidamente a la crítica idealista. Las doctrinas de procesos históricos, como las de Hobbes y de Locke, o el punto de vista libertarista, aunque difieren mucho unas de otras de manera importante, todas parecen estar abiertas a la objeción. Ante todo, puesto que el contrato social lo celebran personas en estado de naturaleza (en los casos de Hobbes y de Locke), o puesto que los individuos acuerdan convertirse en clientes de la agencia protectora dominante (en el esquema libertarista), parece inevitable que los términos de estos acuerdos, o las circunstancias que ellos ratifican, se verán sustan-cialmente afectados por contingencias y accidentes del proceso histórico ("como si") teóricamente justo, el cual no tiende a conservar la justicia de trasfondo, ni a orientarse hacia ella. Esta dificultad la ilustra de manera patente la doctrina de Locke, quien supone que no todos los miembros de la sociedad que acatan el pacto social tienen derechos políticos iguales: los ciudadanos tienen el derecho a votar en virtud de que poseen propiedades, de manera que quienes no las tienen no pueden votar ni ejercer ninguna autoridad política.[24] Se supone que las diversas acumulaciones del proceso histórico teóricamente justo ("como si"), a través de generaciones, ha dejado a muchos sin propiedad sin que esto sea culpa de ellos; y aunque el contrato social y la subsecuente atribución comitente de la autoridad política es perfectamente racional desde su punto de vista, y no contradice su deber para con Dios, no les asegura estos derechos políticos básicos. Desde un punto de vista kantiano, la doctrina de Locke somete impropiamente las relaciones sociales de las personas morales a las contingencias históricas y sociales que son ajenas, y acaso socavadas a su libertad y a su igualdad. Las restricciones que impone Locke al proceso histórico ("como si") no son suficientemente fuertes para caracterizar a una concepción de la justicia de trasfondo aceptable para personas morales, libres e iguales. Esto puede verse claramente si se supone que el pacto social tendría que celebrarse inmediatamente después de la creación de los seres humanos, como personas libres e iguales en estado de naturaleza. Suponiendo que la situación de esas personas unas respecto a las demás representa su libertad y su igualdad, y suponiendo también (como sostiene Locke) que Dios no ha conferido a nadie el derecho a ejercer la autoridad política, seguramente reconocerán principios que aseguren iguales derechos básicos (incluso los políticos) para todos, en todos

[24] Véase *Second Treatise of Government,* junto con las §§ 140 y 158.

los ulteriores procesos históricos. Esta interpretación del punto de vista de Locke lo convierte en una doctrina como si fuera no histórica cuando suponemos que durante el periodo histórico pertinente la gente estaba tan ampliamente diseminada por el planeta que no era posible que llegara a ningún acuerdo. Que Locke no haya considerado esta posibilidad, hace resaltar el aspecto histórico de su teoría.[25]

También he sugerido que cualquier teoría del contrato debe reconocer que una división del trabajo es necesaria entre las operaciones de la estructura básica al sostener la justicia de trasfondo y la definición y el reforzamiento, por parte del sistema jurídico, de las reglas que se aplican directamente a los individuos y a las asociaciones y que gobiernan sus transacciones particulares. Por último, no hay aplicación en una teoría kantiana del contrato para explicar el contraste entre la situación de individuos, en estado de naturaleza y su situación en la sociedad. Esta clase de comparación pertenece sólo a acuerdos logrados dentro del marco de las instituciones de trasfondo, y no desempeña ningún papel para determinar los derechos básicos de los integrantes de la sociedad. Y lo que es más, cualquier punto de comparación entre las ventajas relativas de los ciudadanos debe fundarse en sus presentes relaciones y en la manera en que funcionen las instituciones sociales ahora, y no en cómo ha mejorado la secuencia actual de transacciones (o algo como si fuera justa) extendiéndose retrospectivamente a través de las generaciones (o cómo se mejorarían) las circunstancias de cada cual en comparación con el inicial (o con algún hipotético) estado de naturaleza.

No es mi objetivo, aquí, hacer la crítica de otras teorías del contrato. Para ello haría falta un análisis por separado. En cambio, he tratado de explicar por qué la justicia como imparcialidad considera la estructura básica el primer objeto de la justicia y trata de elaborar una teoría especial para este caso. Dadas las características peculiares y el papel que desempeña esta estructura, la idea de un acuerdo debe transformarse apropiadamente, si ha de realizarse la intención de una forma kantiana de la doctrina del contrato. He tratado de demostrar cómo pueden hacerse, a este respecto, las transformaciones necesarias.

[25] En cuanto a esta manera de considerar el aspecto histórico de la teoría de Locke, agradezco los comentarios de Quentin Skinner.

CONFERENCIA VIII LAS LIBERTADES BÁSICAS Y SU PRIORIDAD[1]

H. L. A. HART ha señalado que la explicación en mi libro *Teoría de la justicia* de las libertades básicas y de su prioridad contiene, entre otras fallas, dos omisiones graves. En esta conferencia esbozaré, pues no puedo sino esbozar, cómo es posible llenar estas lagunas de mi citada obra. La primera omisión consiste en que los fundamentos que sirven a las partes en la posición original para adoptar las libertades básicas y convenir en su prioridad no se explicaron suficienternente.[2] Y esto está relacionado con la segunda omisión: que cuando se aplican los principios de la justicia en las etapas constitucional, legislativa y judicial no se da una opinión satisfactoria en cuanto a cómo se especificarán más concretamente las libertades básicas, ni en cuanto a cómo se ajustarán unas a las otras conforme se den a conocer las circunstancias sociales.[3] Trataré de llenar estas lagunas completando las revisiones

[1] Ésta es una versión muy corregida y aumentada de la Conferencia Tanner que dicté en la Universidad de Michigan en abril de 1981. Expreso mi agradecimiento a la *Tanner Foundation* y al Departamento de Filosofía de la Universidad de Michigan por haberme dado la oportuni dad dé dictar allí esta conferencia. Deseo aprovechar la oportunidad para expresar mi gratitud a H. L. A. Hart por haber escrito una reseña crítica de ella (véase la nota 2), a la que intento dar una respuesta parcial. He intentado esbozar réplicas a las que considero las dos dificultades más fundamentales que él expone; y esto me ha llevado a hacer varios cambios importantes en mi explicación de la libertad. Por las muchas sugerencias y comentarios en cuanto a dirimir las dificultades que plantea Hart, estoy en gran deuda con Joshua Rabinowitz.

En esta revisión debo agradecimientos a Samuel Scheffler y Anthony Kronman, por los comentarios que me hicieron poco después de pronunciada esa conferencia y por las conversaciones posteriores. Los comentarios de Scheffler me indujeron a reestructurar por completo y a hacer adiciones a la versión original en las que ahora son las §§ 5 y 6. Los de Kronman fueron muy útiles en la revisión de la § 7. También expreso mi agradecimiento a Burton Dreben, cuyos instructivos consejos y análisis me han inducido a hacer los que parecen ser innumerables cambios y revisiones.

Señalo a manera de prefacio que mi explicación de las libertades básicas y su prioridad, cuando se aplica a la doctrina constitucional de lo que yo llamo "una sociedad bien ordenada", tiene cierta similitud con el muy conocido punto de vista de Alexander Meiklejohn (véase la nota 12). Sin embargo, existen las siguientes importantes diferencias: primera: la clase de primacía que atribuye Meiklejohn a las libertades políticas y al discurso libre se da aquí a toda la familia de libertades básicas; segunda: el valor del autogobierno, que para Meiklejohn parece exagerado, se explica sólo como un valor importante, entre otros tantos; y por último, el tras-fondo filosófico de las libertades básicas es muy diferente.

[2] H. L. A. Hart, "Rawls on Liberty and Its Priority", en *University of Chicago Law Review* 40(3) (primavera de 1973), pp. 331-555 (que en lo sucesivo citaré como Hart); reimpreso en *Reading Rawls,* editado por Norman Daniels (Nueva York, Basic Books, 1975), pp. 249-252 (que en lo sucesivo citaré como Daniels).

3 Hart, pp. 542-550; véase Daniels, pp. 239-244.

de mi texto, que ya incorporé a las Conferencias Dewey. Esbozaré cómo pueden fundamentarse las libertades básicas y los argumentos de su prioridad en la concepción de ciudadanos considerados personas libres e iguales, junto con una explicación mejorada acerca de los bienes primarios.[4] Estas revisiones ponen en claro que las libertades básicas y su prioridad se basan en una concepción de la persona que sería reconocida como liberal, y no, como pensaba Hart, sólo en consideraciones de intereses racionales.[5] Sin embargo, la estructura y el contenido de la justicia como imparcialidad siguen siendo los mismos que expuse en mi *Teoría de la justicia;* excepto por un importante cambio de la frase en el primer principio de la justicia, la aseveración acerca de los dos principios no ha cambiado, y tampoco ha cambiado la prioridad del primer principio respecto del segundo.

§ 1. EL OBJETIVO INICIAL DE LA JUSTICIA COMO IMPARCIALIDAD

Antes de referirme a mis dos omisiones en la explicación de las libertades básicas, haré algunos señalamientos preliminares necesarios. En primer lugar, los dos principios de la justicia se expresan como sigue:

> *a.* Cada persona tiene igual derecho a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema seme jante de libertades para todos.
>
> *b.* Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: primera, deben relacionarse con puestos y posiciones abier tos para todos en condiciones de plena equidad y de igualdad de oportu nidades; y segunda, deben redundar en el mayor beneficio de los miem bros menos privilegiados de la sociedad.

El cambio de frase en el primer principio de la justicia mencionado más arriba consiste en que "un esquema plenamente adecuado" sustituye a la frase "el más extensivo sistema total", que utilicé en mi *Teoría de la justicia.*[6] Este cambio impone la inserción de las palabras "que sea" antes de "compatible". Las razones de este cambio se explican más adelante, y la noción de un esquema plenamente adecuado de libertades básicas se expone en la § 8. Por el momento dejaré a un lado esta cuestión.

Otro asunto preliminar consiste en que las libertades básicas iguales, del

[4] Véase "Kantian Constructivism in Moral Theory", en *Journal of Philosophy* 77(9) (septiem bre de 1980), pp. 519-530.

[5] Hart, p. 555; Daniels, p. 252.

[6] La frase "el más extensivo" se utiliza en las principales declaraciones de los principios de justicia, en mi *Teoría de la justicia,* pp. 60, 250 y 302. La expresión "sistema total" se utiliza en las segunda y tercera declaraciones.

primer principio de la justicia, se especifican mediante la lista siguiente: libertad de pensamiento y libertad de conciencia; las libertades políticas y la libertad de asociación, así como las libertades que especifican la libertad y la integridad de la persona; y, finalmente, los derechos y libertades que protegen las reglas de la ley. No se asigna prioridad alguna a la libertad como tal, como si el ejercicio de algo llamado "libertad" tuviera un valor preeminente y fuera, si no el único, el principal fin de la justicia política y social. Ciertamente, hay una presuposición general en contra de imponer restricciones legales y de otra índole a la conducta sin razones suficientes. Pero esta presuposición no crea una prioridad especial para ninguna libertad determinada. No obstante, Hart observó que en mi *Teoría de la justicia* a veces utilizaba yo argumentos y frases que implicaban la libertad como tal; aunque, según él mismo reconoció después, ésta no era la interpretació correcta.[7] En toda la historia del pensamiento democrático el foco principa' ha sido lograr ciertas libertades específicas y ciertas garantías constitucionales, como las encontramos, por ejemplo, en varias actas y declaraciones d derechos del hombre. Mi explicación de las libertades básicas se apega esta tradición.

Algunos podrían pensar que especificar las libertades básicas mediante una lista es un artificio del que bien podría prescindir una concepción fi losófica de la justicia. Estamos acostumbrados a las doctrinas morales pre sentadas en forma de definiciones generales y primeros principios de gr~ alcance. Sin embargo, advirtamos que si podemos encontrar una lista d libertades que, cuando forman parte de los dos principios de la justicia, conduce a que las partes en la posición original se pongan de acuerdo acerca d estos principios, y no acerca de otros principios de la justicia disponible para esas partes, entonces lo que podemos llamar "el objetivo inicial" de I justicia como imparcialidad se habrá logrado. Este objetivo consiste en d~ mostrar que los dos principios de la justicia nos permiten una mejor comprensión de las exigencias de libertad e igualdad en una sociedad demc crática que los primeros principios asociados a las tradicionales doctrinas de utilitarismo, del perfeccionismo o del intuicionismo. Son estos principios junto con los dos principios de la justicia, los que constituyen las opción disponibles para las partes en la posición original cuando se define es objetivo inicial.

Ahora bien, podemos hacer una lista de las libertades básicas de dos ma ñeras: una de ellas es de índole histórica: revisamos las Constituciones d

[7] Hart hace un perceptivo análisis acerca de si en el primer principio de justicia "libertad significa lo que yo he llamado "libertad como tal". Esta cuestión se suscita porque en la prime declaración del principio, p. 60 (y otras), utilizo la expresión "libertad básica", o simplemen la palabra "libertad", cuando he debido decir "libertades básicas". En general, estoy de acuer do con el análisis de Hart. Véase Hart, pp. 537-541, y Daniels, pp. 234-237.

los Estados democráticos, y elaboramos la lista de las libertades normalmente protegidas, y examinamos el papel que desempeñan estas libertades en aquellas Constituciones que hayan funcionado bien. Aunque esta clase de información no está disponible para las partes en la posición original, sí está disponible para nosotros —para usted y para mí, que estamos formulando la justicia como imparcialidad—, y por tanto este conocimiento histórico puede influir en el contenido de los principios de la justicia que concedemos a las partes como opciones.[8] La segunda manera consiste en considerar qué libertades son condiciones sociales esenciales para el desarrollo apropiado y el pleno ejercicio de los dos poderes de la personalidad durante toda una vida. Hacer esto conecta las libertades básicas con la concepción de la persona que se utiliza en el concepto de justicia como imparcialidad, y volveré a ocuparme de estas materias importantes en las §§ 3-6.

Supongamos que hemos elaborado una lista de las libertades básicas que logra el objetivo inicial de la justicia como imparcialidad. Consideraremos esta lista el punto de partida que puede mejorarse elaborando una segunda lista, de tal manera que las partes que estén en la posición inicial convengan en los dos principios de la segunda lista, y no en los dos principios de la primera. Este proceso puede continuarse indefinidamente, pero el poder discriminante de la reflexión filosófica, en el nivel de la posición inicial, podría agotarse pronto. Si esto sucediera, formularíamos la última lista preferida y luego especificaríamos más esta lista en las etapas constitucional, legislativa y judicial, cuando se den a conocer públicamente las instituciones sociales y las circunstancias sociales. Basta con que las consideraciones aducidas desde el punto de vista de la posición original determinen la forma general y el contenido de las libertades básicas, y con explicar por qué se adoptan los dos principios de la justicia, los únicos que, de todas las opciones, incorporan estas libertades y les asignan prioridad. Así, como cuestión de método, nada tiene que perderse empleando un procedimiento de paso a paso para elaborar una lista de libertades y su ulterior especificación concreta.

Una última observación acerca de la utilización de una lista de libertades: el argumento de la prioridad de la libertad, como todos los argumentos que parten de la posición inicial, se refiere siempre a una enumeración precisa de las opciones de las que las partes tienen que seleccionar las más convenientes. Una de estas opciones, los dos principios de la justicia, contiene como parte de su especificación una lista de libertades básicas y su prioridad. La fuente de las opciones es la tradición histórica de la filosofía moral y política. Tenemos que concebir la posición original y la caracterización de

[8] Véase "Kantian Constructivism in Moral Theory", Conferencia i, pp. 533-534, Conferencia m, pp. 567-568. [Estas páginas se refieren a la edición original en inglés. N. del T.]

las deliberaciones de las partes como un medio para seleccionar principios de justicia de las opciones ya presentadas. Y esto tiene la importante consecuencia de que, para establecer la prioridad de la libertad no es necesario demostrar que la concepción de la persona, combinada con otros varios aspectos de la situación inicial, basta por sí misma para derivar de allí una lista satisfactoria de las libertades y de los principios de justicia que les asignan prioridad. Tampoco será necesario demostrar que los dos principios de la justicia (incluidos en la prioridad de la libertad) serían adoptados a partir de cualquier enumeración de opciones, por más ampliamente que los completaran otros principios.[9] Aquí me importa ante todo el objetivo inicial de la justicia como imparcialidad, que, como lo hemos definido más arriba, es el único que demostrará que los principios de la justicia serían adoptados en vez de otras opciones tradicionales. Si es posible lograr esto, podemos entonces proceder a realizar ulteriores refinamientos.

§ 2. LA SITUACIÓN ESPECIAL DE LAS LIBERTADES BÁSICAS

Después de estas observaciones preliminares, empezaré a apuntar varias características de las libertades básicas y su prioridad. Primera: la prioridad de la libertad significa que el primer principio de la justicia asigna a las libertades básicas, incluidas en una lista, una situación especial. Tienen un peso específico absoluto respecto a las razones del bien público y a los valores perfeccionistas.[10] Por ejemplo: las libertades políticas igualitarias no pueden negarse a ciertos grupos sociales con el argumento de que gozar de estas libertades les permitiría bloquear las políticas necesarias para la eficiencia de la economía y el crecimiento económico. Tampoco podría justificarse una ley selectiva y discriminatoria (en tiempo de guerra) con el argumento de que sería la manera socialmente menos desventajosa de formar un ejército. Las exigencias de las libertades básicas no pueden omitirse haciendo consideraciones de esta índole.

Como las diversas libertades básicas seguramente entrarán en conflicto unas con otras, las reglas institucionales que definen estas libertades deben ajustarse de tal manera que encajen en un sistema de libertades coherente. La prioridad de la libertad implica en la práctica que una libertad básica puede limitarse o negarse únicamente en favor de una o más libertades básicas

[9] Sobre este punto, véase mi *Teoría de la justicia,* p. 581.

[10] Las expresiones "bien público" y "valores perfeccionistas" se emplean para hacer referencia a las nociones de bondad en las teorías morales teológicas del utilitarismo y del perfeccionismo, respectivamente. Así, estas nociones se especifican independientemente de una noción de lo correcto, por ejemplo, en el utilitarismo (y también en gran parte de la noción de bienestar económico), como la satisfacción de los deseos o intereses o preferencias de los individuos. Véase mi *Teoría de la justicia,* pp. 24-26.

diferentes, y nunca, como ya he dicho, por razones de bien público o de valores perfeccionistas. Esta restricción es válida incluso cuando quienes se benefician de la mayor eficiencia, o al mismo tiempo comparten el mayor número de ventajas, son las mismas personas cuyas libertades son limitadas o negadas. Como las libertades básicas pueden limitarse cuando se oponen unas a otras, ninguna de ellas es absoluta; tampoco es un requisito necesario que, en el esquema ajustado en forma definitiva, todas las libertades básicas están igualmente garantizadas (cualquiera que sea el significado de esto). En cambio, como estas libertades están ajustadas de alguna manera para dar un esquema coherente, este esquema estará asegurado en pie de igualdad para todos los ciudadanos.

Al entender así la prioridad de las libertades básicas, debemos distinguir entre su restricción y su regulación.[11] La prioridad de estas libertades no se viola cuando están sólo reguladas, como debe ser, para que se combinen en un esquema y se adapten a ciertas condiciones sociales necesarias para su ejercicio durable. En la medida en que se establezca lo que llamaré "el rango central de aplicación" de las libertades básicas, se habrán satisfecho los principios de la justicia. Por ejemplo: son esenciales las reglas de orden para regular la libre discusión.[12] Sin la aceptación general de procedimientos razonables de indagación y de ciertos preceptos relativos al debate, la libertad de expresión no puede servir a su propósito. Ni es posible que todos hablen a la vez, ni que utilicen el mismo foro público al mismo tiempo para diversos fines. Instituir las libertades básicas, así como satisfacer los diversos deseos de los ciudadanos, impone cierta programación y organización social. Las regulaciones necesarias no deben confundirse con las restricciones en el contenido del discurso; por ejemplo, con las prohibiciones de argumentar en contra de ciertas doctrinas religiosas, filosóficas o políticas, o la prohibición de discutir acerca de algún hecho general y particular que sea pertinente para evaluar la justicia de la estructura básica de la sociedad. El uso público de nuestra razón[13] debe regularse, pero la prioridad de la libertad requiere que esto se haga, hasta donde sea posible, de manera que se conserve intacto el rango central de aplicación de cada libertad básica.

[11] Esta distinción es muy conocida e importante en derecho constitucional. Véase, por ejemplo, Lawrence Tribe, *American Constitutional Law* (Mineóla, N.Y., The Foundation Press, 1978), capítulo 12, § 2, en donde se aplica a la libertad de expresión como protegida por la Primera Enmienda constitucional. En mi *Teoría de la justicia* omití hacer esta distinción en puntos decisivos de mi exposición de las libertades básicas. Agradezco a Joshua Rabinowitz sus aclaraciones sobre esta materia.

[12] Véase Alexander Meiklejohn, *Free Speech and Its Relation to Self-Government* (Nueva York, Harper Row, 1948), capítulo i, § 6, en lo referente a un conocido análisis de la distinción entre reglas de orden y reglas que abrevian o modifican el contenido del discurso.

[13] La frase "el uso público de nuestra razón" se ha adaptado del ensayo de Kant "¿Qué es la Ilustración?" (1748), donde se introduce en el quinto párrafo, edición académica de los *Gesammelte Schriften,* vol. 8 (1912), pp. 36-37. Kant establece el contraste del uso público de la razón, que es libre, con su uso privado, que puede no ser libre. No es mi intención suscribir este punto de vista.

Pienso que es sensato limitar las libertades básicas a aquellas verdaderamente esenciales en cuanto a la expectativa de que las libertades que no son básicas se permitan satisfactoriamente mediante la suposición general cuando el descargo del peso de la prueba se decida mediante otros requisitos de los dos principios de la justicia. La razón de esta limitación en la lista de las libertades básicas estriba en la situación especial que se atribuya a estas libertades. Siempre que alargamos la lista de las libertades básicas, corremos el riesgo de debilitar la protección de las más esenciales y de recrear dentro del esquema de libertades los problemas indeterminados y no equilibrados que esperábamos evitar con una noción apropiadamente circunscrita de la prioridad. Por tanto, supondré en toda mi exposición, aunque no lo mencione siempre, que las libertades básicas que forman parte de la lista siempre tendrán prioridad, como se verá claramente en los argumentos que se expresan en su favor.

El último punto acerca de la prioridad de la libertad es que esta prioridad no es necesaria en toda clase de condiciones o situaciones. Para nuestros propósitos en esta exposición, sin embargo, supondré que se necesitará esta prioridad en lo que llamaré "condiciones razonablemente favorables"; es decir, en circunstancias sociales que, siempre y cuando también existan las circunstancias políticas propicias, permitan el establecimiento efectivo y el pleno ejercicio de estas libertades. Tales condiciones o circunstancias las determinan la cultura de una sociedad, sus tradiciones y habilidades adquiridas *en la administración de instituciones, y su nivel de progreso económico (que no tiene que ser necesariamente alto), así como, sin duda, otros factores. Supongo que ha quedado suficientemente claro, para nuestros propósitos, que en nuestro país [Estados Unidos de América] existen hoy condiciones razonablemente favorables, así que, para nosotros, es necesaria la prioridad de las libertades básicas. Por supuesto, que existan las condiciones políticas propicias ya es un asunto del todo diferente. Si bien éstas existen, por definición, en una sociedad bien ordenada, parte de la tarea política consiste en ayudar a crear esta situación en nuestra sociedad.

Después de las observaciones que preceden acerca de la prioridad de la libertad, resumiré varias características del esquema de las libertades básicas. Primera: como ya he indicado, supongo que cada una de estas libertades tiene lo que llamaré "un rango central de aplicación". La protección institucional de este rango de aplicación es una condición del desarrollo apropiado y del ejercicio pleno de los dos poderes morales de los ciudadanos en tanto que personas libres e iguales. Detallaré más esta observación en las siguientes secciones. Segunda: las libertades básicas pueden hacerse compatibles unas respecto de las otras, por lo menos dentro de su rango central de aplicación. En otras palabras, en condiciones razonablemente favorables, hay un esquema de libertades practicable que es posible instituir en el que el

rango central de cada libertad queda protegido. Pero que tal esquema exista no puede derivarse únicamente de la concepción de la persona en tanto que posee los dos poderes morales, ni tónicamente del hecho de que ciertas libertades, y otros bienes primarios como medios generales, son necesarios para el desarrollo y el ejercicio de estos poderes. Estos dos elementos deben intervenir en un acuerdo constitucional viable. La experiencia histórica de las instituciones democráticas y la reflexión acerca de los principios del diseño constitucional sugieren que, efectivamente, es posible encontrar un esquema de libertades practicable.

Ya he señalado que el esquema de las libertades básicas no está especificado con todo detalle por consideraciones disponibles en la posición original. Basta que puedan esbozarse la forma general y el contenido de las libertades básicas y que se entiendan bien los fundamentos de su prioridad. La ulterior especificación de las libertades se dejará para las etapas constitucional, legislativa y judicial. Pero al delinear esta forma general y este contenido debemos indicar el papel especial y el rango central de aplicación de las libertades básicas con suficiente claridad para guiar el proceso de su ulterior especificación en las siguientes etapas. Por ejemplo: entre las libertades básicas de la persona está el derecho a tener y conservar el uso exclusivo de sus propiedades personales. El papel de esta libertad consiste en permitir una base material suficiente para que la persona tenga un sentido de independencia y respeto a sí misma, esenciales para el desarrollo y el ejercicio de los poderes morales. Habrá que evitar dos concepciones derivadas del derecho de propiedad como una libertad básica. Una concepción extiende este derecho para incluir ciertos derechos de adquisición y legado, así como el derecho de poseer los medios de producción y los recursos naturales. En la otra concepción, el derecho de propiedad incluye el derecho en pie de igualdad a participar en el control de los medios de producción y de los recursos naturales, que deben considerarse propiedad social. Estas concepciones derivadas no se utilizarán porque, en mi opinión, no pueden considerarse necesarias para el desarrollo y el ejercicio de los poderes morales. Los méritos de estas y de otras concepciones del derecho de propiedad se deciden en ulteriores etapas, cuando esté disponible mucha más información acerca de las circunstancias y tradiciones históricas de una sociedad.[14]

Por último, no debe suponerse que las libertades básicas tengan la misma importancia o estén valoradas igual por las mismas razones. Así, por ejemplo, una corriente de la tradición liberal considera que las libertades políticas tienen menos valor intrínseco que la libertad de pensamiento y de con-

[14] Respecto a una mayor elaboración de este párrafo, véase la discusión en mi *Teoría de la justicia*, pp. 270-274 y 280-282, de la cuestión de la propiedad privada en la democracia, contra la propiedad en el socialismo. Los dos principios de justicia, por sí mismos, no resuelven este problema.

ciencia, y que las libertades civiles en general. Lo que Constant llamó "las libertades de los modernos" se valoran por encima de "las libertades de los antiguos".[15] En una vasta sociedad moderna, cualquiera que haya sido la verdad en la ciudad-Estado de la época clásica, se piensa que las libertades políticas tienen un lugar menos importante en la concepción del bien de la mayoría de las personas. El papel de las libertades políticas quizá sea más instrumental en la conservación de las demás libertades.[16] Pero, incluso si este punto de vista es el correcto, no es un impedimento considerar ciertas libertades políticas entre las libertades básicas y protegerlas mediante la prioridad asignada a la libertad. Porque para que estas libertades sean prioritarias sólo necesitan ser lo suficientemente importantes como medios institucionales esenciales para garantizar otras libertades básicas en las circunstancias de un Estado moderno. Y si asignarles esta prioridad ayuda a explicar los juicios acerca de la prioridad que estamos dispuestos a afirmar después de la debida reflexión, entonces estaremos en lo correcto hasta aquí.

§ 3. LAS CONCEPCIONES DE LA PERSONA Y LA COOPERACIÓN SOCIAL

Consideraré ahora la primera laguna en la explicación de la libertad. Recordemos que esta laguna se refiere a los fundamentos de las partes en la posición original para aceptar el primer principio de la justicia y convenir en la prioridad de sus libertades básicas tal como se expresan en la valoración más alta del primer principio de la justicia sobre el segundo. Para llenar esta laguna, expondré cierta concepción de la persona junto con su afín concepción de la cooperación social.[17] Consideremos primero la concepción de la persona: existen aspectos muy diversos de nuestra naturaleza que podemos destacar como especialmente importantes, según nuestro objetivo y nuestro punto de vista. Este hecho se pone de manifiesto cuando utilizamos expresiones como *Homo politicus, Homo oeconomicus y Homofaber.* En la justicia como imparcialidad, el objetivo es elaborar una concepción de la justicia política y social que sea afín a las convicciones y tradiciones más arraigadas de un Estado democrático moderno. Lo provechoso de hacer esto reside en ver si podemos resolver el callejón sin salida al que ha llegado nuestra historia política reciente; a saber, que no existe acuerdo acerca de la manera en que las instituciones sociales básicas deben ordenarse, si han de conformar-

[15] Véase el ensayo de Constant, "De la liberté des Anciens comparée á celle des Modernes' ["De la libertad de los antiguos, comparada con la de los modernos"] (1819).

[16] En lo que respecta a una declaración reciente sobre este punto de vista, véase Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty" (1958), ensayo reproducido en *Four Essays on Liberty* (Oxford, Oxford University Press, 1969); véanse, por ejemplo, las pp. 165-166.

[17] En esta sección y en la siguiente me baso en mi ensayo "Kantian Constructivism in Moral Theory", (ver nota 4) para dar el necesario trasfondo para seguir el argumento.

se a la libertad y a la igualdad de los ciudadanos como personas. Por tanto, desde un principio la concepción de la persona se considera parte de una concepción de la justicia política y social. En otras palabras, caracteriza cómo han de pensar los ciudadanos de sí mismos y de unos respecto de otros, en sus relaciones políticas tal como las especifica la estructura básica. No debe confundirse esta concepción con un ideal para la vida personal (por ejemplo, el ideal de la amistad), ni con un ideal para los integrantes de alguna asociación, ni mucho menos con un ideal moral, como el ideal estoico de un hombre sabio.

La conexión entre la idea de la cooperación social y el concepto de la persona que expondré a continuación puede explicarse como sigue: la noción de la cooperación social no significa simplemente la de una actividad social coordinada, organizada eficientemente y guiada por reglas reconocidas públicamente para lograr determinado fin general. La cooperación social es siempre para beneficio mutuo, y esto implica que consta de dos elementos: el primero es una noción compartida de los términos justos de la cooperación que se puede esperar razonablemente que acepte cada participante, siempre y cuando todos y cada uno también acepte esos términos. Los términos justos de la cooperación articulan la idea de reciprocidad y mutualidad; todos los que cooperan deben salir beneficiados y compartir las cargas comunes, de la manera como se juzga según un punto de comparación apropiado. A este elemento de la cooperación social lo llamaré "lo razonable". El otro elemento corresponde a "lo racional": se refiere a la ventaja racional que obtendrá cada individuo; lo que, como individuos, los participantes intentan proponer. Mientras que la noción de los términos justos de la cooperación es algo que comparten todos, las concepciones de los participantes de su propia ventaja racional difieren en general. La unidad de la cooperación social se fundamenta en personas que aceptan su noción de términos justos.

Ahora bien, la noción apropiada de los términos justos de la cooperación depende de la índole de la actividad cooperativa misma: de su contexto social de trasfondo, de los objetivos y aspiraciones de los participantes, de cómo se consideran a sí mismos y unos respecto de los demás como personas, etc. Los que constituyen términos justos para asociaciones de negocios o de otra índole, o para pequeños grupos y equipos, no son apropiados para la cooperación social. Porque en este caso partimos de considerar la estructura de la sociedad como un todo para propósitos de cooperación. Esta estructura abarca las principales instituciones sociales: la constitución, el régimen económico, el orden jurídico y su especificación de la propiedad y de otros elementos de este tipo, y cómo encajan coherentemente estas instituciones dentro de un sistema. Lo distintivo de la estructura básica es que suministra el marco de un esquema autosuficiente de cooperación para todos los pro-

pósitos esenciales de la vida humana, propósitos a los que sirve la variedad de asociaciones y grupos dentro de este marco. Como supongo que la sociedad en cuestión es cerrada, hemos de imaginar que no hay entrada a ella ni salida de ella, excepto por nacimiento o por muerte; así, las personas nacen en el seno de una sociedad considerada un esquema de cooperación auto-suficiente, y hemos de concebir a las personas como individuos que tienen la capacidad de ser miembros normales y plenamente cooperadores de la sociedad durante toda una vida. De estas estipulaciones se colige que, si bien la cooperación social puede ser anuente y armoniosa y, en este sentido, voluntaria, no es voluntaria en el mismo sentido en que lo es nuestra afiliación o pertenencia a asociaciones o grupos dentro de la sociedad en general. No hay más opción en cuanto a la cooperación social que la aceptación de esta cooperación renuente y resentida, o la resistencia y la guerra civil.

Por tanto, enfocaremos nuestra atención en personas capaces de ser miembros normales y plenamente cooperadoras de la sociedad durante toda una vida. La capacidad para la cooperación social se considera fundamental, pues la estructura básica de la sociedad se adopta como el primer objeto de la justicia. Los términos justos de la cooperación social, para este caso, especifican el contenido de la concepción política y social de la justicia. Pero, al considerar a las personas de esta manera, les estamos atribuyendo dos poderes de la personalidad moral. Estos dos poderes son la capacidad de tener un sentido de lo correcto y de la justicia (la capacidad de cumplir con los términos justos de la cooperación y, por tanto, de ser razonables) y la capacidad de tener una concepción del bien (y, por tanto, de ser racionales). En mayor detalle, la capacidad de tener un sentido de la justicia es la capacidad de entender, aplicar y normalmente ser motivados por el verdadero deseo de actuar a partir de (y no meramente en concordancia con) los principios de justicia en tanto que términos justos de la cooperación social. La capacidad de tener un sentido del bien es la capacidad de formar, revisar y perseguir racionalmente la realización de tal concepción; es decir, una concepción de lo que consideramos una vida humana digna de vivirse. Una concepción del bien, normalmente, consiste en determinado esquema de objetivos y finalidades últimas, y de aspiraciones que ciertas personas y asociaciones, como objetos de nexos afectivos y lealtades, deberían presumir. También se incluye en tal concepción una visión de nuestra relación con el mundo —visión religiosa, filosófica o moral—, frente a la cual se entienden estas finalidades y estos nexos.

El siguiente paso consiste en considerar los dos poderes morales como la condición necesaria y suficiente para que se nos juzgue integrantes plenamente cooperadores e iguales de la sociedad en cuestiones de justicia política. Quienes pueden participar en la cooperación social durante toda una vida, y que están dispuestos a honrar los términos justos apropiados de la coopera-

ción, se consideran ciudadanos en pie de igualdad. Aquí suponemos que los poderes morales se realizan en el grado mínimo, y que van de la mano en cualquier momento con determinada concepción del bien. Dadas estas suposiciones, las variaciones y diferencias en cuanto a dones y habilidades o aptitudes naturales son subordinadas: no afectan la situación de las personas en tanto que ciudadanos iguales, y sólo se vuelven pertinentes cuando aspiramos a ciertos cargos y posiciones, o a afiliarnos a ciertas asociaciones dentro de la sociedad. Así, la justicia política se vincula a la estructura básica como al marco institucional que lo abarca todo, dentro del cual se desarrollan y ejercen los dones y las aptitudes naturales y en el que existen las diversas asociaciones en la sociedad.

Hasta aquí no he dicho nada acerca del contenido de los términos justos de la cooperación, o de cómo se relaciona este contenido con las libertades básicas y su prioridad. Para abordar esta cuestión, resumamos de esta manera: los términos justos de la cooperación social son términos en los cuales estamos dispuestos a cooperar las personas iguales, de buena fe y con todos los integrantes de la sociedad en toda una vida. A esto podemos añadir: estamos dispuestos a cooperar sobre la base del respeto mutuo. Al añadir esta cláusula hacemos explícito que todos podemos reconocer los términos justos de la cooperación sin resentimiento ni humillación (o, en todo caso, sin escrúpulos de conciencia) cuando los ciudadanos se consideran a sí mismos y unos respecto de otros poseedores del requisito de un grado mínimo de ambos poderes morales que constituyen la base de la calidad de ciudadanos iguales. Con este trasfondo, el problema de especificar las libertades básicas y de fundamentar sus prioridades puede verse como el problema de precisar los términos apropiados de la cooperación justa sobre la base del respeto mutuo. Hasta las guerras religiosas de los siglos xvi y xvn, estos términos justos eran muy estrechos: la cooperación social sobre la base del respeto mutuo se consideraba imposible respecto a quienes profesaban una fe distinta; o (en los términos que he utilizado) respecto a quienes afirmaban una concepción del bien fundamentalmente distinta a la nuestra. Como doctrina filosófica, el liberalismo tuvo su origen en esos siglos, con el desarrollo de diversos argumentos en pro de la tolerancia religiosa.[18] En el siglo xix, Cons-tant, Tocqueville y Mili formularon la doctrina liberal, en sus aspectos esenciales, para el contexto del Estado democrático moderno, que ellos veían como un suceso inminente. Una suposición decisiva del liberalismo es que los ciudadanos iguales en derechos tienen diferentes y ciertamente incon-

[18] En cuanto a un compendio de estos argumentos, véase Alien, *A History ofPolitical Thought in the Sixteeth Century [Historia del pensamiento político en el siglo xvi]*, pp. 73-103, 231-246, 302-331 y 428-430; véase también su obra *English Political Thought, 1603-1660* (Londres, Methuen, 1938), pp. 199-249. Los puntos de vista en la *Carta sobre la tolerancia* de Locke (1689) o en *Del espíritu de las leyes* de Montesquieu (1748) tienen una larga prehistoria.

mensurables e irreconciliables concepciones del bien.[19] En una sociedad democrática moderna, la existencia de tan diversos modos de vida se ve como una condición normal que sólo puede anularse mediante el uso auto-crático del poder del Estado. Así pues, el liberalismo acepta la pluralidad de concepciones del bien como un hecho de la vida moderna, siempre y cuando, por supuesto, estas concepciones respeten los límites especificados por los principios de justicia apropiados. El liberalismo trata de demostrar que es deseable una pluralidad de concepciones del bien, y cómo un régimen de libertad puede acomodar esta pluralidad para lograr los muchos beneficios que derivan de la diversidad humana.

Mi objetivo, en esta conferencia, consiste en delinear la conexión entre las libertades básicas con su prioridad y los términos justos de la cooperación social entre personas iguales, como la hemos descrito más arriba. Lo importante de introducir la concepción de la persona que he utilizado, y su afín concepción de la cooperación social, es tratar de hacer avanzar un paso el punto de vista liberal: es decir, arraigar sus suposiciones en dos subyacentes concepciones filosóficas, e indicar cómo las libertades básicas y su prioridad pueden considerarse elementos que pertenecen a los términos justos de la cooperación social, donde la naturaleza misma de esta cooperación da respuesta a las condiciones que imponen estas concepciones. La unión social ya no se funda en una concepción del bien tal como la da una fe religiosa común o una doctrina filosófica, sino en una concepción pública de la justicia apropiada a la concepción de los ciudadanos en un Estado democrático como personas libres e iguales.

§ 4. La posición original

Para explicar cómo podría lograrse esto, resumiré ahora brevemente lo que he dicho en otros lugares acerca del papel que desempeña lo que he llamado "la posición original" y la manera en que ésta modela la concepción de la persona.[20] La idea rectora es que la posición original conecta la concepción de la persona y su afín concepción de la cooperación social con ciertos principios específicos de la justicia. (Estos principios especifican lo que más arriba he llamado "los términos justos de la cooperación social".) La conexión

[19] Esta suposición es central para el liberalismo, tal como la presenta Berlin en "Two Concepts of Liberty", pp. 167-171. Pienso que está implícita en los escritos citados, pero aquí no puedo extenderme más al respecto. En cuanto a una aseveración más reciente, véase Ronald Dworkin, "Liberalism", en *Public and Prívate Morality,* editado por Stuart Hampshire (Cambridge, Cambridge University Press, 1978).

[20] Acerca de la posición original, véase mi *Teoría de la justicia,* las entradas en el índice; en cuanto a cómo modela la concepción de la persona, véase, además, "Kantian Constructivism in Moral Theory".

entre estas dos concepciones filosóficas y principios específicos de la justicia se establece mediante la posición original de esta manera: las partes, en esta posición se describen como representantes racionalmente autónomos de los ciudadanos en la sociedad. Como tales representantes, las partes harán todo lo posible en favor de sus representados, sujetas a las restricciones de la posición original. Por ejemplo: las partes están situadas simétricamente unas respecto de las otras, y en ese sentido son iguales; y lo que he llamado "el velo de la ignorancia" significa que las partes no saben cuál es la posición social ni la concepción del bien (sus particulares metas y apegos), ni cuáles son las aptitudes o habilidades realizadas y propensiones psicológicas, y no saben muchas otras cosas acerca de las personas a las que representan. Y, como ya lo he señalado, las partes deben convenir en ciertos principios de la justicia basadas en una breve lista de opciones que proporciona la tradición de la filosofía moral y política. El acuerdo de las partes sobre ciertos principios definidos establece una conexión entre estos principios y la concepción de la persona representada mediante la posición original. De esta manera se establece el contenido de los términos justos de la cooperación para las personas así concebidas.

Debemos distinguir cuidadosamente dos partes diferentes de la posición original. Estas partes corresponden a los dos poderes de la personalidad moral, o a lo que he llamado "la capacidad de ser razonable" y "la capacidad de ser racional". Si bien la posición original, en su conjunto, representa a ambos poderes morales y, por tanto, toda la concepción de la persona, las partes, como representantes racionalmente autónomos de personas en sociedad, sólo representan lo racional: las partes acuerdan guiarse por aquellos principios que consideran los mejores para las personas que representan, vistas desde esta concepción de la persona acerca del bien y de su capacidad para formar, revisar y promover racionalmente tal concepción, hasta el punto en que las partes puedan saber estas cosas. Lo razonable, o la capacidad de las personas de tener un sentido de la justicia, que aquí es su capacidad de acatar y honrar los términos justos de la cooperación social, está representado por las diversas restricciones a que están sujetas las partes en la posición original, y por las condiciones impuestas a su acuerdo o convenio. Cuando los principios de justicia que han adoptado las partes son adoptados y aplicados por ciudadanos de la sociedad en pie de igualdad, entonces los ciudadanos estarán actuando con plena autonomía. La diferencia entre la plena autonomía y la autonomía racional es ésta: la autonomía racional está actuando sólo a partir de nuestra capacidad de ser racionales y a partir de determinada concepción del bien que profesamos en un momento dado; la plena autonomía, en cambio, incluye, no sólo esta capacidad de ser racionales, sino también la capacidad de promover nuestra concepción del bien de manera congruente con el acatamiento de los términos justos de la

cooperación social; es decir, la de acatar los principios de la justicia. En una sociedad bien ordenada, en la que los ciudadanos saben que pueden contar con el sentido de la justicia de unos y otros, podemos suponer que la persona normalmente deseará actuar con apego a la justicia y ser reconocida por los demás como alguien en quien se puede confiar como un miembro plenamente cooperador de la sociedad durante toda una vida. Por tanto, las personas plenamente autónomas reconocen públicamente y actúan acatando los términos justos de la cooperación social, motivadas por las razones que especifican los principios de la justicia que se comparten. Sin embargo, las partes contratantes son sólo racionalmente autónomas, puesto que las restricciones de lo razonable son simplemente impuestas desde el exterior. Ciertamente, la autonomía racional de las partes es sólo la de los agentes artificiales que habitan en una construcción diseñada para modelar la plena concepción de la persona como ser razonable y racional. Son los ciudadanos iguales en una sociedad bien ordenada los que sí poseen la autonomía plena, porque aceptan libremente las restricciones de lo razonable, y al hacer esto su vida política refleja esa concepción de la persona que considera fundamental su capacidad para la cooperación social. Es la plena autonomía de los ciudadanos activos la que expresa el ideal político que se quiere realizar en el mundo social.[21]

Por consiguiente, podemos decir que las partes en la posición original son, como representantes racionales, racionalmente autónomas en dos aspectos. Primero: en sus deliberaciones no se les exige que apliquen ningún principio anterior o antecedente del derecho y de la justicia, ni que se guíen por él. Segundo: al llegar a un acuerdo en cuanto a qué principios de la justicia han de adoptarse, seleccionados entre las opciones disponibles, las partes tendrán que guiarse únicamente por lo que ellas juzguen el bien específico de las personas a las que representan, hasta donde los límites de la información les permitan determinarlo. El acuerdo, en la posición original, sobre los dos principios de la justicia debe ser un acuerdo basado en razones racionalmente autónomas en este sentido. Así, en efecto, estaremos utilizando las deliberaciones racionalmente autónomas de las partes para seleccionar de las diversas opciones disponibles los términos justos de la cooperación entre las personas a las que estas partes representan.

Tendríamos que añadir mucho para explicar bien el resumen precedente.

[21] Recurro a esta distinción entre las dos partes de la posición original que corresponden a lo razonable y a lo racional como una manera vivida de aseverar la idea de que esta posición modela *toda* la concepción de la persona. Espero que esto evite varias malas interpretaciones acerca de esta posición; por ejemplo, que se intenta que sea moralmente neutra, o que sólo modela la noción de racionalidad, y que por tanto la justicia como imparcialidad trata de seleccionar principios de justicia basada únicamente en una concepción de la elección racional, como se entiende ésta en economía o en teoría de las decisiones. Para el punto de vista kantiano, tal intento está fuera de lugar y es incompatible con su concepción de la persona.

r-

Pero en este punto debo ocuparme de las consideraciones que motivan a las partes en la posición original. Su objetivo general es, por supuesto, cumplir con su responsabilidad y hacer lo más que puedan para promover el bien específico de las personas a las que representan. El problema estriba en que, dadas las restricciones del velo de la ignorancia, acaso sea imposible para las partes ver con toda claridad este bien y, por tanto, llegar a un acuerdo racional que favorezca a sus representados. Para resolver este problema, hacemos intervenir la noción de los bienes primarios y enumeramos en una lista varios factores bajo este encabezado. La idea principal consiste en que los bienes primarios se señalan preguntando qué cosas son necesarias, en general, en presencia de las condiciones sociales y de los medios disponibles para todos los propósitos, que permitan a las personas la consecución de sus determinadas concepciones del bien para desarrollar y ejercer sus dos poderes morales. Aquí debemos tener en cuenta los requisitos sociales y las circunstancias normales de la vida humana en una sociedad democrática. Que los bienes primarios son condiciones necesarias para realizar los poderes morales y constituyen medios generales para un rango suficientemente amplio de finalidades, presupone varios hechos generales acerca de los deseos y las aptitudes humanas, las fases características y las necesidades de alimentación, relaciones de interdependencia social, y otros muchos factores. Necesitamos al menos una explicación general de los planes de vida racionales que nos muestre por qué los planes de vida de las personas tienen cierta estructura y dependen de los bienes primarios para su formación, revisión y ejecución. Lo que debe considerarse bienes primarios no se decide preguntando qué medios generales son esenciales para lograr los fines últimos que podría mostrar una reseña empírica o histórica en cuanto a lo que normalmente tienen en común las personas. Es posible que existan unos cuantos de estos fines comunes, si acaso, y los que se manifiesten en esa reseña quizá no sirvan para los propósitos de una concepción de la justicia. La caracterización de los bienes primarios no reside en tales hechos históricos o sociales. Aunque la determinación de los bienes primarios invoca un conocimiento de las circunstancias generales y de las exigencias de la vida social, lo hace así sólo a la luz de una concepción de la persona formulada de antemano. Las cinco clases de bienes primarios que enumeré en mi *Teoría de la justicia* (acompañadas por una indicación de por qué se utiliza cada una de estas clases) son las siguientes:

a. Las libertades básicas (libertad de pensamiento y libertad de conciencia, etc.): estas libertades son las condiciones institucionales de trasfondo necesarias para el desarrollo y para el ejercicio pleno e informado de los dos poderes morales (especialmente en lo que más adelante, en la § 8, llamaré "los dos casos fundamentales"); estas libertades también son indis-

pensables para la protección de un amplio rango de determinadas concepciones del bien (dentro de los límites de la justicia).

b. La libertad de desplazamiento y la libre elección de la ocupación, en un trasfondo de diversas oportunidades; estas oportunidades permiten perseguir los diversos fines últimos y efectuar la decisión de revisarlos y cambiarlos, si así lo deseamos.

c. Los poderes y las prerrogativas de los cargos y puestos de responsa bilidad: éstos dan amplio alcance a las diversas capacidades sociales y de autogobierno de la persona misma.

d. Los ingresos económicos y la riqueza, entendidos en forma amplia como los medios generales y para todos los fines (y que tienen un valor de cambio): los ingresos pecuniarios y la riqueza son necesarios para lo grar directa o indirectamente un amplio rango de finalidades, cualesquie ra que éstas sean.

e. Las bases sociales del respeto a sí mismo: estas bases son aquellos as pectos de las instituciones básicas que resultan normalmente esenciales, si los ciudadanos han de tener un vigoroso sentido de su propio valor como personas para ser capaces de desarrollar y ejercer sus poderes morales y promover sus metas y finalidades con plena confianza en sí mismos.[22]

Observemos que los dos principios de la justicia valoran la estructura básica de la sociedad según cómo sus instituciones protejan y asignen algunos de estos bienes primarios (por ejemplo, las libertades básicas), y según regulen la producción y distribución de otros bienes primarios (por ejemplo, los ingresos pecuniarios y la riqueza). Así pues, en general, lo que hay que explicar es por qué las partes utilizan esta lista de bienes primarios y por qué es racional para ellas adoptar los dos principios de la justicia.

En esta conferencia no puedo analizar a fondo esta cuestión general. Excepto en lo referente a las libertades básicas, supondré que los fundamentos para tener en cuenta los bienes primarios son suficientemente claros para nuestros propósitos. Mi objetivo, en las siguientes secciones de mi exposición, será explicar por qué, dada la concepción de la persona que caracteriza a los ciudadanos a los que representan las partes, las libertades básicas son sin duda alguna bienes primarios y, además, por qué el principio que garantiza estas libertades deberá tener prioridad sobre el segundo principio de la justicia. A veces, la razón de esta prioridad se pone de manifiesto mediante la explicación de por qué una libertad es básica, como en el caso de la libertad de conciencia en pie de igualdad (que analizamos en las §§ 5-6). En otros casos, esta prioridad se deriva del papel procedimental de ciertas libertades y su lugar fundamental en la regulación de la estructura básica en

[22] En cuanto a una explicación más detallada de los bienes primarios, véase mi ensayo "Social Unity and Primary Goods".

su conjunto, como en el caso de las libertades políticas en pie de igualdad (que analizaremos en § 8). Por último, ciertas libertades básicas son condiciones institucionales indispensables, una vez que ya se hayan garantizado otras libertades básicas; así, por ejemplo, la libertad de pensamiento y la libertad de asociación son necesarias para hacer realidad la libertad de conciencia y las libertades políticas. (Esta vinculación se esboza, en el caso del discurso político libre y en lo referente a las libertades políticas, en las §§ 10-12). Mi análisis será muy breve, y simplemente ilustrará las clases de fundamentos que tienen las partes para considerar básicas ciertas libertades. Al tomarse en cuenta varias libertades básicas distintas, cada una con fundamentos un tanto diferentes, espero explicar el lugar de las libertades básicas en la justicia como imparcialidad y las razones de su prioridad.

§ 5. La prioridad de las libertades, I: El segundo poder moral

Ahora ya podemos revisar los fundamentos en los que las partes en la posición original adoptan principios que garantizan las libertades básicas y les asignan prioridad. No puedo presentar aquí el argumento de tales principios de manera rigurosa y convincente; sólo indicaré cómo se procedería a exponer dicho argumento.

Señalemos primero que, dada la concepción de la persona, hay tres clases de consideraciones que las partes deben distinguir al deliberar sobre el bien de las personas a las que representan. Hay consideraciones relacionadas con el desarrollo y el pleno e informado ejercicio de los dos poderes morales, en las que cada poder moral suscita consideraciones de distinta índole; y, finalmente, consideraciones que se relacionan con la determinada concepción del bien que tenga la persona. En esta sección abordaré las consideraciones que se relacionan con la capacidad de tener una concepción del bien y de la determinada concepción del bien que tenga la persona. Empezaré por referirme a esta última. Recordemos que, si bien las partes saben que las personas a las que representan tienen determinadas concepciones del bien, ignoran el contenido de estas concepciones; es decir, ignoran las finalidades últimas particulares y los objetivos que persiguen estas personas, cuáles son los objetos de sus afectos y lealtades y su punto de vista en cuanto a su relación con el mundo —sus opiniones religiosas, filosóficas o morales— con referencia a las cuales se entienden estas finalidades y estas lealtades. No obstante, las partes conocen la estructura general de los planes de vida de las personas racionales (dados los hechos generales acerca de la psicología humana y el funcionamiento de las instituciones sociales), y de ahí se coligen los elementos principales en una concepción del bien como se han enumerado. El conocimiento de estos asuntos va de la

mano con su comprensión de los bienes primarios y su utilización, como ya hemos explicado.

Para fijar bien estas ideas, me concentraré en la libertad de conciencia y analizaré los fundamentos que tienen las partes para adoptar los principios que garanticen esta libertad básica, en cuanto se aplica a los puntos de vista religiosos, filosóficos y morales de nuestra relación con el mundo.[23] Por supuesto, aunque las partes no pueden estar seguras de que las personas a las que representan tengan tales puntos de vista, supondré que esas personas normalmente tienen un criterio al respecto y, en todo caso, las partes deben tener en cuenta esta posibilidad. Supongo también que estas opiniones religiosas, filosóficas y morales ya están formadas y se profesan firmemente, y que en este sentido ya están dadas. Ahora bien, si uno solo de los alternativos principios de la justicia disponibles para las partes garantiza la libertad de conciencia en pie de igualdad, habrá que adoptar este principio. O, por lo menos, esto es válido si la concepción de la justicia a la que pertenece este principio es una concepción aplicable. Porque el "velo de la ignorancia" implica que las partes no saben si las creencias que profesan las personas a las que representan constituyen un punto de vista mayoritario o minoritario. No pueden correr el riesgo de permitir menor libertad de conciencia, por ejemplo, a las religiones minoritarias, ante la posibilidad de que aquellos a quienes representan tengan una religión mayoritaria o dominante y, por tanto, gocen de mayor libertad de conciencia. Porque también puede ocurrir que estas personas pertenezcan a una fe minoritaria y sufran esas restricciones. Si las partes jugaran de esta manera, demostrarían no haber tomado en serio las convicciones religiosas, filosóficas o morales de las personas y, de hecho, habrían demostrado no saber qué es una convicción religiosa, filosófica o moral.

Observemos que, en rigor, este primer fundamento de la libertad de conciencia no es propiamente un argumento. Es decir, simplemente llamamos la atención sobre la manera en que el "velo de la ignorancia", combinado con la responsabilidad de las partes de proteger unas opiniones desconocidas, pero determinadas, en lo religioso, en lo filosófico y en lo moral, proporciona a las partes las más fuertes razones para garantizar esta libertad de conciencia. Aquí resulta fundamental que la afirmación de tales opiniones o creencias y la concepción del bien que suscitan se reconozca como no negociable, por así decirlo. Se entiende que son formas de creencias y de conducta cuya protección no podemos abandonar propiamente ni permitir que se nos persuada en el sentido de amenazar las consideraciones que abarca el segundo principio de la justicia. Ciertamente, hay conversiones religiosas, y las personas cambian de opiniones filosóficas y morales. Pero se

[23] En este párrafo y en los siguientes presento de manera un tanto diferente la principal consideración que hice respecto de la libertad de conciencia en mi *Teoría de la justicia,* § 33.

supone que estos cambios y conversiones no obedecen a razones que buscan mayor poder o realizar ciertas ambiciones, como mejorar la posición social o adquirir mayor riqueza y prestigio social, sino que son resultado de la convicción, de la razón y de la reflexión. Aunque en la práctica esta suposición sea falsa, esto no afecta a la responsabilidad de las partes de proteger la integridad de la concepción del bien de las personas a las que representan.

Por tanto, está claro por qué la libertad de conciencia es una libertad básica y por qué posee la prioridad que se atribuye a tal libertad. Dada la comprensión de lo que constituye un punto de vista religioso, filosófico o moral, las clases de consideraciones que abarca el segundo principio de la justicia no pueden restringir el rango central de esta libertad. Si alguien niega que la libertad de conciencia es una libertad básica y sostiene que todos los intereses humanos son conmensurables, y que entre cualquiera de éstos existe siempre algún índice de intercambio, en términos de los cuales es racional equilibrar la protección de uno contra la protección de otro, entonces habremos llegado a un callejón sin salida. Una manera de proseguir el debate sería intentar demostrar que el esquema de las libertades básicas, como familia de libertades, forma parte de una concepción de la justicia coherente y viable, apropiada para la estructura básica de un régimen democrático y, además, congruente con sus convicciones más esenciales.

Abordemos ahora las consideraciones que se relacionan con la capacidad de tener una concepción del bien. Esta concepción se definió más arriba como la capacidad para formar, revisar y perseguir racionalmente determinada concepción del bien. Aquí hay dos fundamentos estrechamente relacionados entre sí, ya que podemos ver esta capacidad de dos maneras distintas. En la primera, el desarrollo adecuado y el ejercicio de esta capacidad, según las circunstancias, se ve como un medio para que la persona acceda al bien; y en tanto que medio, no es (por definición) parte de la determinada concepción del bien de esta persona. Las personas ejercen este poder al perseguir racionalmente sus finalidades en la vida y al articular sus nociones de toda una vida. En determinado momento, este poder sirve a la determinada concepción del bien que en ese momento se profese; pero el papel que desempeña este poder al formar otras concepciones del bien más racionales y al revisar las existentes no debe pasarse por alto. Nada garantiza que todos los aspectos de nuestra manera actual de vivir la vida sean los más racionales para nosotros, y que no necesiten por lo menos una revisión menor, si no es que mayor. Por estas razones, el apropiado y pleno ejercicio de la capacidad de tener una concepción del bien representa un medio para que la persona acceda al bien. Así, suponiendo que la libertad de conciencia (y por ende, la libertad de cometer errores) está entre las condiciones sociales necesarias para el desarrollo y el ejercicio de este poder, las partes disponen de otro fundamento para adoptar principios que garanticen esta libertad bá-

sica. Aquí hemos de observar que la libertad de asociación es un requisito indispensable para que sea efectiva la libertad de conciencia: porque si no tenemos la libertad de asociarnos con otros ciudadanos que piensen como nosotros, el ejercicio de la libertad de conciencia se nos habrá negado. Estas dos libertades van juntas.

La segunda manera de considerar la capacidad de tener una concepción del bien nos conduce a otro fundamento para afirmar la libertad de conciencia. Este fundamento se sustenta en el gran alcance y en la índole regulatoria de esta capacidad y en los principios inherentes a ella que rigen sus operaciones (los principios de la deliberación racional). Tales características de esta capacidad nos permiten pensar acerca de nosotros mismos como en alguien que afirma su propia manera de vivir en concordancia con el ejercicio pleno, deliberado y razonado de nuestros poderes intelectuales y morales. Y esta relación racionalmente afirmada entre nuestra razón deliberante y nuestra manera de vivir misma se vuelve parte de nuestra determinada concepción del bien. Esta posibilidad está contenida en la concepción de la persona. Así, además de que nuestras creencias sean las verdaderas, de que nuestras acciones sean las correctas y nuestros fines sean buenos, también podemos anhelar la apreciación de *por qué* son verdaderas nuestras creencias, *por qué* nuestras acciones son las correctas y *por qué* nuestros fines son buenos y apropiados para nosotros. Como diría Mili, podemos tratar de hacer que nuestra concepción del bien sea "nuestra propia" concepción, no nos-contentamos con aceptar que la sociedad o nuestros iguales sociales nos la presenten ya formulada.[24] Por supuesto, la concepción que afirmemos no necesita ser peculiar de nosotros, o una concepción que, por así decirlo, hayamos hecho a nuestra medida; más bien podemos profesar una tradición religiosa, filosófica o moral, la cual consideremos, llegados a la edad de la razón, el centro de nuestros afectos y lealtades. Ciertamente, habrá muchas personas que acaso no examinen sus creencias adquiridas ni sus finalidades en la vida, sino que las consideren producto de la fe, y quizá estén satisfechas con pensar que son cuestiones de costumbre y tradición. No hay que criticarlas por esto, pues según el punto de vista liberal no existen ni la evaluación social ni la evaluación política de las concepciones del bien dentro de los límites que permita la justicia.

En esta manera de enfocar la capacidad de tener una concepción del bien tal capacidad no es un medio, sino una parte esencial de determinada concepción del bien. El lugar distintivo de esta concepción en la justicia como

[24] Véase J. S. Mili, *On Liberty,* cap. 3, párr. 5, donde dice: "Hasta cierto punto, se acepta que nuestro entendimiento debe ser el nuestro; pero no existe la misma disposición a aceptar que nuestros deseos e impulsos también deban ser los nuestros propios; o a aceptar que tener impulsos propios, y de cualquier intensidad, no sea sino un peligro y un obstáculo". Véanse los párrafos 2-9 de esa obra acerca del libre desarrollo de la individualidad.

imparcialidad es que nos permite considerar nuestras finalidades últimas y lealtades de tal manera que realiza plenamente uno de los poderes morales en términos del cual las personas se caracterizan en esta concepción política de la justicia. Para que sea posible esta concepción del bien debe permitírsenos, aun en mayor grado que en el caso del fundamento precedente, caer en el error y cometer equivocaciones dentro de los límites que establecen las libertades básicas. Para garantizar la posibilidad de que exista esta concepción del bien, las partes, como nuestros representantes, adoptan principios que protegen la libertad de conciencia.

Los tres fundamentos precedentes para la libertad de conciencia se relacionan entre sí de la siguiente manera. En el primero, las concepciones del bien se consideran ya dadas y firmemente arraigadas, y como existe una pluralidad de tales concepciones, cada una no negociable, por así decirlo, las partes reconocen que, detrás del "velo de la ignorancia", los principios de justicia que garantizan igual libertad de conciencia para todos son los únicos principios que pueden adoptar. En los siguientes dos fundamentos las concepciones del bien se consideran sometidas a revisión, en concordancia con la razón deliberante, que es parte de la capacidad de tener una concepción del bien. Pero como el ejercicio pleno e informado de esta capacidad necesita de las condiciones sociales que asegura la libertad de conciencia, estos fundamentos sustentan la misma conclusión que el primer fundamento.

§ 6. La prioridad de las libertades, II: El primer poder moral

Por último, nos ocuparemos de las consideraciones relativas a la capacidad de tener un sentido de la justicia. En esto debemos ser muy cuidadosos. Las partes en la posición original son representantes racionalmente autónomas, y como tales, las motivan únicamente consideraciones relacionadas con lo que beneficia más a las concepciones del bien de las personas a las que representan, ya sea como medios o como parte de estas concepciones. Así, cualquier fundamento que facilite la adopción de las partes de principios que aseguren el desarrollo y el ejercicio de la capacidad de tener un sentido de la justicia debe estar en concordancia con esta restricción. Ahora bien, hemos visto en la sección anterior que la capacidad de tener una concepción del bien puede ser parte de alguna concepción del bien de alguna persona o un medio para alcanzar esa concepción, y que las partes pueden invocar razones basadas en cada uno de estos dos casos sin infringir su papel racionalmente autónomo. La situación es diferente en cuanto al sentido de la justicia: porque en este caso las partes no pueden invocar razones basadas en considerar el desarrollo y el ejercicio de esta capacidad como parte de la determinada concepción del bien de una persona. Las partes, en este caso, están

restringidas por razones fundamentadas en considerar tal concepción sólo como un medio para alcanzar el bien de la persona.

Sin lugar a dudas, suponemos en este caso (como lo hacen las partes) que los ciudadanos tienen la capacidad de tener un sentido de la justicia; pero esta suposición es meramente formal. Significa únicamente que, cualesquiera que sean los principios que seleccionen las partes de entre todas las opciones disponibles, las personas a las que representan las partes serán capaces de desarrollar, en tanto que ciudadanos que forman parte de la sociedad, el correspondiente sentido de la justicia, en el grado en que las deliberaciones de las partes, informadas por el conocimiento de sentido común y por la teoría de la naturaleza humana, demuestren que este sentido de la justicia es posible y practicable. Esta suposición es congruente con la autonomía racional de las partes y con la estipulación de que las nociones o principios de la justicia antecedentes no habrán de guiar (y mucho menos restringir) el razonamiento de las partes en cuanto a qué opción deberán escoger. En vista de esta suposición, las partes saben que su acuerdo o convenio no será en vano, y que los ciudadanos en esa sociedad actuarán según los principios que se haya convenido seguir, con la eficacia y con la regularidad de que es capaz la naturaleza humana cuando las instituciones políticas y sociales satisfacen estos principios, y cuando se sabe públicamente que, en efecto, los satisfacen. Pero cuando las partes toman en cuenta como una consideración en favor de ciertos principios de la justicia el hecho de que los ciudadanos en la sociedad efectiva y regularmente actuarán según esos principios, las partes pueden tomarlos en cuenta sólo porque creen que actuar según tales principios servirá de medio eficaz para determinar las concepciones del bien de las personas a las que representan. Estas personas, en tanto que ciudadanos, están motivadas por razones de justicia como tales, pero las partes, en tanto que representantes racionalmente autónomas, no están motivadas por tales razones.

Una vez declaradas estas precauciones, ahora esbozaré tres fundamentos, cada uno de ellos relacionado con la capacidad de tener un sentido de la justicia, que facilitan el que las partes adopten principios que aseguren las libertades básicas y les asignen prioridad. El primer fundamento se sustenta en dos puntos: primero, en la gran ventaja que tiene para la concepción del bien de cada cual un esquema de cooperación justo y estable; y segundo, en la tesis de que la concepción de la justicia más estable es la que se especifica en los dos principios de justicia, y éste es el caso que más importa, por las libertades básicas y por la prioridad que le asignan estos principios.

Vemos claramente que el conocimiento público de que todo el mundo tenga un sentido de la justicia efectivo y de que se pueda confiar en cada cual como en un miembro plenamente cooperador de la sociedad es una gran

ventaja para la concepción del bien de cada cual.[25] Este conocimiento público, y el sentido de la justicia compartido que es su objeto, es resultado del tiempo y de cultivarlo, más fácil de destruirse que de construirse. Las partes valoran las opciones tradicionales según cuan bien generen un sentido de la justicia públicamente reconocido cuando se sabe que la estructura básica satisface los correspondientes principios. Y al hacerlo así consideran la capacidad desarrollada de tener un sentido de la justicia como un medio para alcanzar el bien de las personas a las que representan. En otras palabras, un esquema justo de cooperación social impulsa las determinadas concepciones del bien de los ciudadanos; y un esquema que se vuelve efectivamente estable mediante un sentido de la justicia públicamente reconocido es el mejor medio para alcanzar este fin; es un esquema que requiere de un severo y costoso aparato de sanciones penales, en especial cuando este aparato pone en peligro las libertades básicas.

La estabilidad comparativa de los principios de justicia tradicionales disponibles para las partes es un asunto complejo. No puedo resumir aquí las muchas consideraciones que he examinado en otros textos para apoyar el segundo punto, o sea, la tesis de que los dos principios de justicia son los más estables. Sólo mencionaré una idea rectora: a saber, que la concepción de la justicia más estable es aquella que resulta más clara y patente para nuestra razón, congruente e incondicionalmente comprometida con nuestro bien, y enraizada, no en la abnegación, sino en la afirmación de nuestra persona.[2^] La conclusión a la que hemos llegado es que los dos principios de justicia responden mejor a estas condiciones que las demás opciones, precisamente por las libertades básicas, consideradas en conjunción con el valor justo de las libertades políticas (lo cual examinaremos en la siguiente sección) y con el principio de diferencia. Por ejemplo: que los dos principios de justicia están incondicionalmente ligados con el bien de cada cual, se demuestra con la igualdad de las libertades básicas y su prioridad, así como con el valor justo de las libertades políticas. Insistamos en que estos principios son claros y patentes para nuestra razón porque habrán de ser pública y mutuamente reconocidos, y porque se vinculan directamente con las libertades básicas (aparecen en su rostro, por así decirlo).[27] Estas libertades no dependen de cálculos conjeturales sobre el mayor balance neto de los intereses sociales (ni de los valores sociales). En la justicia como imparcialidad, tales cálculos no tienen ningún lugar. Observemos que este argumento para el primer fundamento se conforma con las precauciones que hemos declarado

[25] Aquí reelaboro el razonamiento de la mayor estabilidad de la justicia como imparcialidad que se encuentra en mi *Teoría de la justicia,* § 76

[26] *Ibid.,* pp. 498 y ss.

[27] Al decir que los principios de justicia se apegan a las libertades básicas directamente y cara a cara, pienso en las diversas consideraciones mencionadas en *ibid.,* en conexión con lo que he llamado "encajamiento" *(embedding),* véanse las pp. 160,261-263, 288-289 y 326-327.

en los párrafos iniciales de esta sección. Porque las partes, al adoptar los principios de justicia que aseguran más eficazmente el desarrollo y el ejercicio de un sentido de la justicia, no están motivadas por el deseo de realizar este poder moral por sí mismo, sino que más bien lo consideran el mejor medio para estabilizar la cooperación justa y, por ende, para impulsar las determinadas concepciones del bien de las personas a las que representan.

El segundo fundamento, que se relaciona con el primero, procede de la importancia decisiva del respeto a sí mismo.[28] Se sostiene que el respeto a sí mismo es muy eficazmente alentado y apoyado por los dos principios de justicia, precisamente por —repitámoslo— la insistencia en las libertades básicas en pie de igualdad y por la prioridad que se les asigna, si bien el respeto a sí mismo se ve más fortalecido y apoyado por el valor justo de las libertades políticas y por el principio de diferencia.[29] Que el respeto a sí mismo también esté conformado por otras características de los dos principios, y por las libertades básicas, significa únicamente que ninguna característica funciona sola. Pero esto no debe de extrañarnos. Siempre y cuando las libertades básicas desempeñen un papel importante en el sostén del respeto a sí mismo, las partes tendrán fundamentos basados en estas libertades para adoptar los dos principios de justicia.

En breves palabras, el argumento es como sigue. El respeto a sí mismo está arraigado en nuestra confianza en nosotros mismos, en tanto que miembros plenamente cooperadores de la sociedad, capaces de ir en pos de una digna concepción del bien durante toda una vida. Así pues, el respeto a sí mismo presupone el desarrollo y el ejercicio de ambos poderes morales y, por ende, el del eficaz sentido de la justicia. La importancia del respeto a sí mismo estriba en que nos da un seguro sentido de nuestra propia valía y la firme convicción de que nuestra determinada concepción del bien es digna de realizarse. Sin el respeto a nosotros mismos nada parece digno de hacerse, y si algunas cosas tienen valor para nosotros, no faltará la voluntad de tratar de conseguirlas. Por tanto, las partes atribuyen un gran peso a cuan bien los principios de justicia sustentan el respeto a sí mismo, pues de otra manera estos principios no podrán impulsar eficazmente las determinadas concepciones del bien de las personas a las que representan las partes. Dada esta caracterización del respeto a sí mismo, esgrimimos el argumento de que el respeto a sí mismo depende de ciertas características públicas de las instituciones sociales básicas y es alentado por ellas; depende también de

[28] El respeto a sí mismo se analiza en mi *Teoría de la justicia,* § 67. Respecto a su papel en el argumento para los dos principios de justicia, véanse las pp. 234 y 544-546.

[29] El valor justo de las libertades políticas se analiza en *ibid.,* pp. 224-228, 233-234, 277-279 y 356. En la exposición de las libertades políticas en pie de igualdad como base del respeto a si mismo, en las pp. 544-546, el valor justo de estas libertades no se menciona. Debió men cionarse. Véanse también las §§ 7 y 12, más adelante.

cómo funcionan juntas estas características y de cómo se espera que las personas que las aceptan, o que aceptan estos acuerdos, se consideren y se traten mutuamente (y normalmente así sucede). Estas características de las instituciones básicas y los modos de conducta esperados (y que normalmente se acatan) públicamente constituyen las bases sociales del respeto a sí mismo (cuya lista hemos formulado más arriba, en la § 4, como la última clase de los bienes primarios).

De la precedente caracterización del respeto a sí mismo resulta claro que estas bases sociales están entre los más esenciales bienes primarios. Ahora bien, estas bases están determinadas, de manera importante, por los principios públicos de justicia. Dado que sólo los dos principios de justicia garantizan las libertades básicas, son más eficaces que las demás opciones para alentar y sustentar el respeto a sí mismo de los ciudadanos considerados personas iguales. Es el contenido de estos principios como principios públicos de la estructura básica lo que da este resultado. Tal contenido tiene dos aspectos, cada uno paralelo a uno de los dos elementos del respeto a sí mismo. Recordemos que el primer elemento es nuestra confianza en nosotros mismos como miembros plenamente cooperadores de la sociedad, enraizada en el desarrollo y el ejercicio de los dos poderes morales (y por tanto, como poseedores de un eficaz sentido de la justicia); el segundo elemento es nuestro seguro sentido de nuestra propia valía, arraigado en la convicción de que podemos realizar un plan de vida digno de nosotros. El primer elemento se apoya en las libertades básicas que garantizan el pleno e informado ejercicio de ambos poderes morales. El segundo elemento se apoya generalmente en la índole pública de esta garantía y en su afirmación por los ciudadanos, todo ello en conjunción con el valor justo de las libertades políticas y con el principio de diferencia. Porque nuestro sentido de nuestro propio valer, así como nuestra confianza en nosotros mismos, depende del respeto que nos tengamos y del que nos profesemos mutuamente con los demás. Al afirmar públicamente las libertades básicas los ciudadanos, en una sociedad bien ordenada, expresan su mutuo respeto como algo razonable y digno de confianza, así como su reconocimiento del valor que todos los ciudadanos atribuyen a su forma de vida. Así, las libertades básicas nos permiten que los principios de justicia satisfagan más eficazmente que otras opciones los requisitos del respeto a sí mismo. Una vez más observemos que en ningún punto del razonamiento las partes se ocupan del desarrollo y del ejercicio del sentido de la justicia por sí mismo; aunque, por supuesto, esto no es verdad respecto a los ciudadanos plenamente autónomos en una sociedad bien ordenada.

El tercero y último fundamento que se relaciona con el sentido de la justicia sólo puedo indicarlo aquí. Se basa en esa concepción de una bien ordenada concepción a la que he llamado "una unión social de uniones socia-

les".[30] La idea consiste en que una sociedad bien ordenada según los dos principios de justicia puede representar para cada ciudadano un bien de más largo alcance que el determinado bien de individuos cuando se limita a sus propios designios o se limita a pequeñas asociaciones. La participación en este bien más amplio puede ensanchar mucho y sostener mejor el bien de cada individuo particular. El bien de la unión social se realiza más plenamente cuando todos y cada uno participan en la consecución de este bien, pero sólo pocos individuos pueden hacerlo así, quizá unos cuantos. La idea deriva del pensamiento de Von Humboldt, cuando dice:

> Cada ser humano... puede actuar sólo con una facultad dominante a la vez: o más bien, toda una índole de actividad dispone de nosotros en un momento dado para dedicarnos a alguna forma única de actividad espontánea. De ello se desprendería, al parecer, que el hombre está inevitablemente destinado a un cultivo parcial, ya que sólo debilita sus energías al dirigirlas hacia una multiplicidad de objetos. Pero el hombre puede evitar ser de una sola dimensión, dedicarse a una sola actividad, tratando de unir distintas y generalmente separadas facultades de su naturaleza en ejercicio, haciendo que confluyan en espontánea cooperación, en cada periodo de su vida, las agonizantes chispas de una actividad y aquellas que el futuro vaya incubando, y tratando de incrementar y diversificar los poderes con los que trabaja, combinándolos armoniosamente en vez de buscar la simple variedad de objetos para su ejercicio separado. Lo que se logra en el caso del individuo, mediante la unión del pasado y del futuro con el presente, se produce en la sociedad a través de la mutua cooperación de sus diferentes miembros; porque, en cada etapa de su vida, cada individuo puede lograr sólo una de aquellas perfecciones que representan las posibles características del carácter humano. Por tanto, es mediante la unión social, basada en las aspiraciones y en las capacidades internas de sus miembros, como cada cual puede participar de los ricos recursos colectivos de todos los demás.[31]

Para ilustrar la idea de la unión social, imaginemos un grupo de músicos bien dotados, todos con los mismos talentos naturales y que, por tanto, pudieran haber aprendido a tocar igualmente bien cada instrumento de la orquesta. Mediante largo adiestramiento y mucha práctica, han llegado a ser muy eficientes en su instrumento adoptado, pues han reconocido que las limitaciones humanas requieren de esta especialización; nunca pueden llegar a la excelencia en muchos instrumentos, y mucho menos podrán tocarlos a la vez. Así, en este caso especial, en que los talentos de cada cual son idénticos, el grupo logra, mediante la coordinación de actividades entre iguales, la misma totalidad de capacidades latentes en cada uno de los músicos.

[30] Esta noción se analiza en mi *Teoría de la justicia,* § 79. Allí no la relacioné con las libertades básicas y su prioridad, como intento hacerlo aquí.

[31] Este pasaje se cita en *ibid.,* pp. 523-524 n. Procede de *The Limits of State Action,* editado por J. W. Burrow (Cambridge, Cambridge University Press, 1969), pp. 16-17.

r

Pero, incluso cuando estos dones musicales naturales no son iguales en toda la orquesta y difieren de persona a persona, puede lograrse un resultado de igual excelencia siempre y cuando estos dones sean apropiadamente complementarios y estén adecuadamente coordinados. En cada caso, las personas se necesitan unas a otras, pues sólo a través de la cooperación con las demás puede realizarse el talento de cada una de ellas e, incluso así, esto se logrará en gran medida sólo con los esfuerzos de todos. Sólo en las actividades de la unión social puede el individuo desarrollar plenamente su actividad.

En este ejemplo la orquesta es una unión social. Pero existen muchas clases de uniones sociales; tantas como las diversas clases de actividades humanas que satisfacen los requisitos necesarios para formar una unión social. Además, la estructura básica de la sociedad proporciona un marco dentro del cual cada una de estas actividades puede desarrollarse. Así llegamos a la idea de la sociedad considerada una unión social de uniones sociales, una vez que se han hecho apropiadamente complementarias estas diversas clases de actividades humanas y hayan podido coordinarse adecuadamente. Lo que hace posible una unión social de uniones sociales son tre£ aspectos de nuestra naturaleza social. El primero es la complementariedad entre los diversos talentos humanos, que posibilita las muchas clases *de* actividades humanas y sus variadas clases de organización. El segundo es que lo que podríamos ser y hacer sobrepasa con mucho a lo que podemos ser y hacer solos cada quien en una sola vida, y por tanto dependemos de las actividades cooperativas de otros, no sólo en cuanto a allegarnos los rnedios materiales del bienestar, sino también para lograr los mejores frutos de lo que habríamos sido y hecho solos. El tercer aspecto es nuestra capacidad de tener un eficaz sentido de la justicia, el cual incluye una noción apropiada de reciprocidad. Cuando tales principios se realizan en las instituciones sociales y los acatan todos los ciudadanos, y esto se reconoce públicamente, las actividades de las muchas uniones sociales están coordinadas y combinadas en una unión social de uniones sociales.

La pregunta decisiva en esto es: ¿qué principios disponibles para las partes en la posición original son los más eficaces para coordinar y combinar las muchas uniones sociales en una unión social? Aquí existen do-s desiderata: primero, estos principios deben estar reconociblemente conectados con la concepción de los ciudadanos como personas libres e iguales, cuy# concepción debe estar implícita en el contenido de estos principios y expresada a la vista de todos, por así decirlo. Segundo, estos principios, en tanto que principios para la estructura básica de la sociedad, deben contener una noción de reciprocidad apropiada para ciudadanos considerados personas libres e iguales comprometidas en la cooperación social durante tod# su vida. Si estas desiderata no están satisfechas, no podemos considerar le» riqueza y la

diversidad de la cultura pública el resultado de los esfuerzos cooperadores de cada cual para el bien mutuo; ni podremos apreciar esta cultura como algo a lo que podamos contribuir y en lo que podamos participar. Porque esta cultura es siempre en gran medida obra de otros; y por tanto, para sostener estas actitudes de respeto y apreciación, los ciudadanos deben afirmar una noción de reciprocidad apropiada a su concepción de sí mismos y ser capaces de reconocer su propósito público compartido y su común acatamiento a ese propósito. Estas actitudes se aseguran de mejor manera mediante la aplicación de los dos principios de justicia, precisamente por el reconocido propósito público de impartir la justicia a cada ciudadano, en tanto que persona libre e igual sobre la base del respeto mutuo. Este propósito se manifiesta en la afirmación pública de las libertades básicas en pie de igualdad para todos, al fijarse los dos principios de la justicia. Los nexos de reciprocidad se extienden a todo el conjunto de la sociedad, y los logros individuales y de grupo ya no se ven como bienes separados personales o de las asociaciones. Por último, observemos que en esta explicación del bien de la unión social las partes en la posición original no necesitan tener ningún conocimiento específico de la concepción del bien determinada de las personas a las que representan. Porque cualesquiera que sean las concepciones del bien que tengan estas personas, sus concepciones se ensancharán y se sostendrán en el bien social de más largo alcance de la unión social, siempre y cuando sus concepciones determinadas pertenezcan a cierto amplio rango y sean compatibles con los principios de justicia. Así, este tercer fundamento está abierto para las partes en la posición original, pues satisface las restricciones impuestas a su razonamiento. Para impulsar el bien determinado de aquellos a quienes representan, las partes adoptan principios que aseguran las libertades básicas. Esta es la mejor manera de establecer el bien de largo alcance de la unión social y el eficaz sentido de la justicia que lo hace posible. Indicaré, de paso, que la noción de la sociedad como una unión social de uniones sociales demuestra lo posible que es para un régimen de libertad no sólo aceptar una pluralidad de concepciones del bien, sino también coordinar las diversas actividades que posibilita la diversidad humana en un bien de mayor alcance al que cada cual puede contribuir y en el que todos pueden participar. Observemos que este bien más amplio no puede ser especificado por la sola concepción del bien, sino que también necesita de una particular concepción de la justicia; a saber, la justicia como imparcialidad. Así pues, este bien más amplio presupone esta concepción de la justicia y podrá lograrse siempre y cuando las concepciones del bien ya determinadas satisfagan las condiciones generales que hemos expuesto más arriba. En la presunción de que es racional que las partes supongan satisfechas estas condiciones, pueden considerar este bien más amplio como un bien que ensancha el de las personas a las que represen-

tan, cualesquiera que sean las concepciones del bien que tengan estas personas.

Así se completa el análisis de los fundamentos que sirven a las partes en la posición original para adoptar los dos principios de justicia que garantizan las libertades básicas para todos y les asignan prioridad como la principal clase de principios. No he intentado abarcar todos los fundamentos que pueden citarse al respecto, ni he tratado de evaluar los pesos relativos de los que he explicado. Mi propósito ha sido exponer los fundamentos más importantes. Sin duda, los fundamentos relacionados con la capacidad de tener una concepción del bien son los más conocidos, quizá porque parecen más directos y de mayor peso; pero estoy convencido de que los fundamentos relacionados con la capacidad de tener un sentido de la justicia también son importantes. En toda esta exposición he tenido la oportunidad de hacer hincapié en que las partes, para impulsar las determinadas concepciones del bien de las personas a las que representan, tienen que adoptar principios que alienten el desarrollo y el ejercicio informado y pleno de los dos poderes morales. Antes de exponer cómo deben especificarse las libertades básicas y cómo deben ajustarse en ulteriores etapas (esto es, antes de analizar lo que más arriba he llamado "la segunda etapa"), debo abordar una importante característica del primer principio de justicia, característica a la que me he referido varias veces; a saber, el valor justo de las libertades políticas. Y explicaré que esta característica pondrá de manifiesto cómo dependen los fundamentos para las libertades básicas y su prioridad del contenido de los dos principios de justicia como un género interrelacionado de requisitos indispensables.

§ 7. LAS LIBERTADES BÁSICAS, NO PURAMENTE FORMALES

Podemos resumir las secciones precedentes de la siguiente manera: primero, dado que el procedimiento de la posición original sitúa a las partes simétricamente y las somete a restricciones que expresan lo razonable; y segundo, que las partes son representantes racionalmente autónomas cuyas deliberaciones expresan lo racional, cada ciudadano está representado justamente en el procedimiento mediante el cual se seleccionan los principios de justicia que habrán de regular la estructura básica de la sociedad. Las partes decidirán entre los principios alternativos motivadas sólo por consideraciones derivadas del bien de las personas a las que representan. Por las razones que acabamos de analizar, las partes favorecen los principios que protegen una amplia gama de concepciones del bien determinadas (pero que se desconocen) y que aseguran de la mejor manera las condiciones políticas y sociales necesarias para el desarrollo apropiado y el ejercicio pleno e

informado de los dos poderes morales. Suponiendo que las libertades básicas y su prioridad aseguran estas condiciones (en circunstancias razonablemente favorables), los dos principios de justicia, con el primero antes que el segundo, son los principios en los que se basa el acuerdo. Con esto se logra lo que antes llamé "el objetivo inicial" de la justicia como imparcialidad. Pero a esto se podría objetar que no he tomado en cuenta las provisiones en cuanto a los medios materiales requeridos por las personas en la consecución de su bien. Que los principios para las libertades básicas y su prioridad sean aceptables depende de que se complementen estos principios con otros que provean una participación justa en estos medios.

Lo que ahora se nos plantea es lo siguiente: ¿cómo resuelve la justicia en tanto que imparcialidad el viejo problema de que las libertades básicas pueden resultar puramente formales, por así decirlo?[32] Muchos han argüido al respecto, en especial los demócratas radicales y los socialistas, que aunque pueda ser aparente la verdadera igualdad de todos los ciudadanos, serán patentes las desigualdades sociales y económicas que probablemente se suscitarán si la estructura básica incluye en gran medida las libertades básicas y las oportunidades justas. Quienes tengan más responsabilidades y mayor riqueza pueden controlar la legislación y hacer que les favorezca. Para contestar a esta objeción, distingamos entre las libertades básicas y el valor de estas libertades como sigue:[33] las libertades básicas están especificadas por derechos y deberes institucionales que facultan a los ciudadanos para hacer varias cosas, si así lo desean, y que prohiben que otras cosas interfieran en la acción de los ciudadanos. Las libertades básicas constituyen un marco de oportunidades y vías de acción legalmente protegidas. Por supuesto, la ignorancia y la pobreza, además de la carencia de medios materiales, generalmente impiden a las personas ejercer sus derechos y beneficiarse con estas oportunidades abiertas para todos. Pero, en vez de tomar en cuenta estos y otros obstáculos semejantes como restricciones a la libertad de la persona, los tomamos en cuenta como factores que afectan el valor de la libertad; es decir, la utilidad que tengan sus libertades para las personas. Ahora bien, en la justicia como imparcialidad, esta utilidad se especifica en términos de un índice de los bienes primarios regulados por el segundo principio de justicia. No se especifica por el nivel de bienestar de una persona (o por una función de utilidad), sino por estos bienes primarios, cuyas demandas son tratadas para satisfacer necesidades especiales definidas para los propósitos de una concepción política de la justicia. Algunos bienes primarios

[32] Agradezco a Norman Daniels haber suscitado la cuestión que intento resolver en esta sec ción. Véase su ensayo "Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty", en Daniels, pp. 253-281. También agradezco a Joshua Rabinowitz sus amplios comentarios y análisis.

[33] El resto de este párrafo y el siguiente constituyen el párrafo que empieza en la p. 204 de mi *Teoría de la justicia.*

como los ingresos pecuniarios y la riqueza se entienden como medios materiales para todos los propósitos para que los ciudadanos propongan la consecución de sus fines dentro del marco de las libertades iguales y de las oportunidades justas para todos.

Por consiguiente, en la justicia como imparcialidad las libertades básicas en pie de igualdad son las mismas para cada ciudadano, y no se suscita la pregunta de cómo compensar una menor libertad. Pero el valor o la utilidad de la libertad no es igual para todos. En la medida en que lo permite el principio de diferencia, algunos ciudadanos tienen, por ejemplo, mayores ingresos y riqueza y, por ende, más medios para lograr sus objetivos. Sin embargo, cuando se cumple con este principio, este aminorado valor de la libertad se compensa en este sentido: los medios generales disponibles para los miembros de la sociedad menos privilegiados para lograr sus objetivos serían aún más escasos si las desigualdades sociales y económicas (medidas según el índice de bienes primarios) fueran más acentuadas de lo que son. La estructura básica de la sociedad se arregla de tal manera que aumenten al máximo posible los bienes primarios disponibles para que los menos privilegiados accedan a las libertades básicas en pie de igualdad, de las que gozan todos los ciudadanos. Esto define uno de los objetivos centrales de la justicia política y social.

Tal distinción entre la libertad y el valor de la libertad es, por supuesto, sólo una definición, y no resuelve ninguna cuestión sustantiva.[34] La idea consiste en combinar las libertades básicas iguales para todos con un principio que regule ciertos bienes primarios, considerados medios generales para impulsar la consecución de nuestros fines. Esta definición constituye el primer paso para combinar la libertad y la igualdad en una noción coherente. Lo apropiado de esta definición se decide verificando si resulta de ella una concepción de la justicia viable y que encaje, tras detenida reflexión, en nuestras convicciones. Pero para lograr este ajuste con nuestras convicciones debemos dar un importante paso más y tratar las libertades políticas iguales de manera especial. Esto se logra incluyendo en el primer principio de justicia la garantía de que las libertades políticas, y sólo estas libertades, estén aseguradas con lo que he llamado "su valor justo".[35]

Expliquemos este concepto: tal garantía significa que el valor de las libertades políticas para todos los ciudadanos, cualquiera que sea su posición social o económica, deben ser aproximadamente iguales, o por lo menos suficientemente iguales, en el sentido de que cada cual tiene una justa oportuni-

[34] El párrafo que empieza en la p. 204 de mi *Teoría de la justicia* puede interpretarse, por desgracia, de manera que transmita la impresión contraria.

[35] Aunque la idea del valor justo de las libertades políticas iguales para todos es un aspecto importante de los dos principios de justicia tal como se presentaron en mi *Teoría de la justicia,* esta idea no se desarrolló ni se explicó suficientemente. Por tanto, era fácil pasar por alto su significación. Las referencias pertinentes se dan en la nota 29.

dad para ocupar un puesto público y para ejercer su influencia en el resultado de las decisiones políticas. Esta noción de las oportunidades justas es paralela a la justa igualdad de oportunidades que postula el segundo principio de justicia.[36] Cuando las partes en la posición original adoptan la prioridad de la libertad, entienden que las libertades políticas iguales se tratan de esta manera especial. Cuando juzgamos lo apropiado de esta combinación de libertad e igualdad en una noción, debemos recordar el lugar distintivo de las libertades políticas en los dos principios de justicia.

Está más allá del alcance de una doctrina filosófica analizar en detalle las clases de acuerdos necesarios para asegurar el valor justo de las libertades políticas iguales, y también va más allá de cualquier doctrina filosófica considerar las leyes y los reglamentos que sean necesarios para asegurar la competencia en una economía de mercado. No obstante, debemos reconocer que el problema de garantizar el valor justo de las libertades políticas es de igual importancia, si no es que mayor, que asegurar la competitividad explotable de los mercados. Porque, a menos que el valor justo de estas libertades sea más o menos salvaguardado, las instituciones del trasfondo posiblemente no puedan establecerse o preservarse. Cómo proceder al respecto es materia difícil y compleja, y actualmente acaso carezcamos de la experiencia histórica y de la comprensión teórica para saberlo, así que debemos proceder por prueba y error. Pero una guía para garantizar el valor justo parece ser que las partes se mantengan independientes de las grandes concentraciones del poder económico y social en una democracia donde prevalece la propiedad privada, e independientes del control gubernamental y del poder burocrático en un régimen socialista liberal. En cualquier caso, la sociedad debe asumir en gran parte el costo de organizar y llevar a cabo el proceso político, y debe reglamentar la conducción de las elecciones. La garantía del valor justo para las libertades políticas es la manera en que la justicia como imparcialidad intenta responder a la objeción de que las libertades básicas son puramente formales.

Ahora bien, esta garantía del valor justo de las libertades políticas tiene varias características notables. La primera es que asegura para cada ciudadano un acceso justo y más o menos igualitario a la utilización de las instalaciones públicas designadas para servir a un propósito político definido; a saber, la instalación pública especificada en las reglas constitucionales y en los procedimientos que rigen al proceso y al control de la entrada a posiciones de autoridad política. Como lo analizaremos más adelante (en la § 9), estas reglas y procedimientos tendrán que aplicarse en un proceso justo, diseñado para obtener una justa y eficaz legislación. Lo importante es que las demandas válidas de los ciudadanos en pie de igualdad se contengan den-

[36] En cuanto a la igualdad de oportunidades para todos, en *ibid.,* véanse las pp. 72-74 y la § 14.

tro de ciertos límites normativos, mediante la noción de un acceso justo e igual para todos al proceso político y a las instalaciones públicas. La segunda característica es que estas instalaciones públicas tienen un espacio limitado, por así decirlo. Por tanto, quienes tengan relativamente más medios podrían coaligarse y excluir a los que tienen menos medios materiales, si falta la garantía del valor justo de las libertades políticas. No podemos estar seguros de que las desigualdades que permite el principo de diferencia sean lo suficientemente pequeñas para evitar estas maniobras. Ciertamente, a falta del segundo principio de justicia, el resultado será una conclusión fallida; porque el espacio limitado del proceso político tendrá la consecuencia de que lo útil de nuestras libertades políticas estará mucho más sujeto a nuestra posición social y a nuestro lugar en la distribución del ingreso y a nuestra riqueza, que lo útil de nuestras demás libertades básicas. Cuando también tomamos en cuenta el papel distintivo del proceso político en la determinación de las leyes y políticas para reglamentar la estructura básica, no es poco plausible que estas libertades solas reciban la garantía especial del valor justo. Esta garantía constituye un punto focal natural entre la libertad puramente formal, por una parte, y alguna otra clase de garantía más amplia para todas las libertades básicas, por la otra.

La mención de este punto focal natural suscita la pregunta de por qué no está incluida en el primer principio de justicia una garantía más amplia. Aunque ya es problemático lo que significaría una garantía más amplia del valor justo, creo que la respuesta a esta pregunta sería que tal garantía es o irracional o superflua, o que podría suscitar divisiones sociales. Por tanto, entendámosla, ante todo, como inclusiva de la distribución igualitaria de todos los bienes primarios, y no sólo de las libertades básicas. Supongo que este principio se rechazará por irracional, pues no permite a la sociedad satisfacer ciertos requisitos esenciales de la organización social, y tampoco permite sacar ventaja de consideraciones de eficiencia ni de otros muchos factores. En segundo lugar, esta garantía más amplia puede entenderse como algo que requiere que cierto paquete fijo de bienes primarios tiene que asegurarse a cada ciudadano como una manera de representar públicamente el ideal de establecer el valor igualitario de las libertades de cada cual. Cualesquiera que sean los méritos de esta sugerencia, resulta superflua, en vista del principio de diferencia. Porque cualquier fracción del índice de bienes primarios de que disfrute la parte menos privilegiada de la ciudadanía puede considerarse de esta manera. En tercero y último lugar, esta garantía puede entenderse como algo que requiera la distribución de los bienes primarios según el contenido de ciertos intereses que se juzgan especialmente centrales; por ejemplo, los intereses religiosos. Así, algunas personas pueden considerar entre sus obligaciones religiosas ir en peregrinación a lugares muy lejanos, o construir catedrales magníficas o templos suntuosos. Para garan-

tizar el valor igualitario de la libertad religiosa ahora se entiende que hay la obligación de que tales personas reciban una provisión especial para que puedan cumplir con estos deberes. Desde este punto de vista, por tanto, sus necesidades de índole religiosa, por así decirlo, son mayores para los propósitos de la justicia política, mientras aquellos cuya fe religiosa los obliga a hacer sólo demandas modestas sobre los medios materiales no reciben tal provisión; sus necesidades religiosas son mucho menores. No cabe duda de que esta clase de garantía es divisoria en lo social, y puede ser motivo de controversias religiosas, si no es que de guerras civiles. Consecuencias semejantes a éstas resultan siempre que la concepción pública de la justicia ajusta las reclamaciones de los ciudadanos a los recursos sociales, de manera que algunos reciban menos que otros, según los fines últimos determinados y las lealtades pertenecientes a sus concepciones del bien. Así, el principio de la satisfacción bien proporcionada seguramente será motivo de división social. Éste es el principio que dispone distribuir los bienes primarios regulados por el principio de diferencia, de manera que la fracción K (donde O < K < 1), que mide el grado en que se realiza la concepción del bien de un ciudadano, es la misma para todos e, idealmente, es la máxima posible. Como ya he analizado este principio en otros textos, no lo haré aquí.[37] Baste decir que una razón primordial para utilizar un índice de bienes primarios al evaluar la fuerza de las demandas de los ciudadanos en cuestiones de justicia política es precisamente eliminar los irreconciliables conflictos divisio-nistas en lo social que tales principios suscitarían.[38]

Por último, debemos aclarar por qué las libertades políticas igualitarias se tratan de manera especial como expresión de la garantía de su valor justo. No es porque la vida política y la participación de cada cual en el autogobierno democrático se consideren el bien primordial para los ciudadanos plenamente autónomos. Al contrario: asignar un lugar central a la vida política es sólo una concepción del bien entre otras. Dado el tamaño del Estado moderno, el ejercicio de las libertades políticas corre el riesgo de tener un lugar menos importante en la concepción del bien de la mayoría de los ciudadanos, que el ejercicio de las otras libertades básicas. La garantía del valor justo para las libertades políticas se incluye en el primer principio de justicia porque resulta esencial para establecer una justa legislación y también para asegurar que el proceso político especificado en la Constitución esté abierto para todos con base en una igualdad aproximada. La idea consiste en incorporar a la estructura básica de la sociedad un procedimiento político eficaz que refleje fielmente en esa estructura la justa representación de personas lograda mediante la posición original. Es lo imparcial de este

[37] Véase "Fairness to Goodness" ["De lo imparcial a lo bueno"], en la *Philosophical Review* 84 (octubre de 1975), pp. 551-553.

[38] Véase, además, "Social Unity and Primary Goods", §§ 4-5.

procedimiento, asegurado por la garantía del valor justo de las libertades políticas, junto con el segundo principio de justicia (además del principio de diferencia), lo que nos da la respuesta a la pregunta de por qué las libertades básicas no son puramente formales.

§ 8. UN ESQUEMA DEL TODO APROPIADO PARA LAS LIBERTADES BÁSICAS

Ahora me ocuparé de cómo puede llenarse la segunda laguna. Recordemos que ésta surge porque, una vez que contamos con cierto número de libertades que deben especificarse mejor y ajustarse unas a otras en etapas posteriores, necesitamos un criterio en cuanto a cómo hacer esto. Hemos de establecer el mejor, o al menos un esquema muy adecuado de libertades básicas, dadas las circunstancias por las que atraviese la sociedad. Ahora bien, en mi *Teoría de la justicia* un criterio sugerido parece ser que las libertades básicas tendrán que especificarse y ajustarse de tal modo que se logre el más amplio esquema de estas libertades. Tal criterio es puramente cuantitativo, y no distingue algunos casos como más importantes que otros; además, no es generalmente aplicable y no se sigue constantemente. Como observó Hart, sólo en los casos sencillos y menos importantes ese criterio de gran amplitud es aplicable y satisfactorio.[39] Un segundo criterio propuesto en mi *Teoría de la justicia* es que, en el procedimiento ideal de aplicación de los principios de justicia, hemos de adoptar el punto de vista de los ciudadanos representativos en pie de igualdad y ajustar el esquema de libertades básicas a la luz de los intereses racionales de estos ciudadanos, desde la perspectiva de una apropiada etapa posterior. Pero Hart pensaba que el contenido de estos intereses no se describía con suficiente claridad para que el conocimiento de su contenido sirviera de criterio rector.[40] En todo caso, los dos criterios parecen estar en conflicto uno con el otro, y se dice que el mejor esquema de las libertades básicas no es el más amplio.[41]

Debo aclarar esta ambigüedad en cuanto al criterio. Sería interesante pensar que el criterio deseado debiera permitirnos especificar y ajustar las libertades básicas de la mejor manera posible o de manera óptima. Y esto nos hace pensar, a su vez, en que existe algo que el esquema de libertades básicas debe expresar al máximo. Porque, de otra manera, ¿cómo se podría identificar el mejor esquema? Pero, en realidad, en la explicación precedente de cómo llenar la primera laguna está implícito que el esquema de las libertades bási-

[39] Véase Hart, pp. 542-543; Daniels, pp. 239-240.

« Hart, pp. 543-547; Daniels, pp. 240-244.

[41] Véase mi *Teoría de la justicia*, p. 250, en donde he aseverado en la declaración sobre la regla de la prioridad que "una libertad menos extensiva debe reforzar todo el sistema de libertad que todos comparten". Aquí, el "sistema de libertad" se refiere al "sistema de las libertades básicas iguales para todos", como lo encontramos en la exposición del primer principio, en la misma página.

cas no se establece para expresar al máximo nada y, en particular, no se optimizan el desarrollo y el ejercicio de los poderes morales.[42] En cambio, se trata de que estas libertades y su prioridad deben garantizar igualmente a todos los ciudadanos las condiciones sociales esenciales para el desarrollo apropiado y el pleno e informado ejercicio de estos poderes en lo que llamaré "los dos casos fundamentales".

El primero de estos casos se relaciona con la capacidad de tener un sentido de la justicia, y se vincula a la aplicación de los principios de justicia a la estructura básica de la sociedad y a sus políticas sociales. Las libertades políticas y la libertad de pensamiento se analizarán después bajo este encabezado. El segundo caso fundamental se relaciona con la capacidad de tener una concepción del bien y se vincula a la aplicación de los principios de la razón deliberante al guiar nuestra conducta durante toda una vida. La libertad de conciencia y la libertad de asociación entran en este encabezado. Lo que distingue a los casos fundamentales es el amplio alcance y el carácter básico del sujeto al que deben aplicarse los principios de justicia y de la razón deliberante. La noción de un caso fundamental nos permitirá definir posteriormente una noción de la importancia de una libertad, lo cual nos ayudará a esbozar cómo ha de llenarse la segunda laguna.[43]

El resultado será que el criterio, en posteriores etapas, habrá de especificar y ajustar las libertades básicas de manera que permita el desarrollo apropiado y el pleno e informado ejercicio de ambos poderes morales en las circunstancias sociales en que se dan los dos casos en la sociedad bien ordenada de que se trate. A tal esquema de libertades lo llamaré "un esquema plenamente apropiado". Este criterio es coherente con el de ajustar el esquema de las libertades básicas según los intereses racionales del ciudadano representativo y en pie de igualdad: con el segundo criterio que hemos mencionado. Porque resulta claro, de los fundamentos que tuvieron las partes en la posición original para adoptar los dos principios de justicia, que a estos intereses, vistos desde la etapa apropiada, se sirve mejor mediante un esquema plenamente apropiado. Así, la segunda laguna se cubre al completar la manera en que se llena la primera laguna.

[42] Me parece obvio que actuar por las mejores razones, o por el balance de las razones definidas por una concepción moral, no es, en general, expresar al máximo nada. Que algo se exprese al máximo depende de la naturaleza de la concepción moral. Por tanto, ni el intuicionismo pluralista de W. D. Ross, tal como lo encontramos en *The Right and the Good* (Oxford, Clarendon Press, 1930), ni el liberalismo de Isaiah Berlin que encontramos en *Four Essays on Liberty* especifican algo que tenga que expresarse al máximo en la mayoría de los casos. Una función de utilidad es simplemente una representación matemática de las preferencias de los agentes de los hogares o de la economía, suponiendo que estas preferencias satisfagan ciertas condiciones. Desde el punto de vista meramente formal, no hay nada que impida a un agente que sea un intuicionista pluralista tener una función de utilidad. (Por supuesto, es bien sabido que un agente con una preferencia lexicográfica para ordenar no tiene una función de utilidad.)

[43] Por el esclarecimiento de la noción de caso fundamental, le doy las gracias a Susan Wolf.

Ahora bien, existen dos razones por las que la idea de un máximo no se aplica a la especificación ni al ajuste del esquema de las libertades básicas. Primera: falta una noción coherente de lo que hay que expresar al máximo. No podemos "maximizar" al mismo tiempo el desarrollo y el ejercicio de ambos poderes morales. Y, ¿cómo podríamos expresar al máximo el desarrollo y el ejercicio de cualquiera de los dos poderes morales por separado? En igualdad de circunstancias, ¿expresamos al máximo el número de afirmaciones deliberadas de una concepción del bien? Eso sería absurdo. Además, no disponemos de ninguna noción de un desarrollo máximo de estos poderes. Lo que sí tenemos es la concepción de una sociedad bien ordenada, con ciertas características generales y ciertas instituciones básicas. Dada esta concepción, formulamos la noción del desarrollo y el ejercicio de estos poderes, noción que es apropiada y se relaciona plenamente con los dos casos fundamentales que hemos explicado.

La otra razón por la que la idea de un máximo no es aplicable es que los dos poderes morales no se agotan en la persona, pues las personas también tienen determinada concepción del bien. Recordemos que tal concepción incluye el ordenamiento de ciertas finalidades últimas y de ciertos intereses, afectos y lealtades a personas y asociaciones, así como una visión del mundo a la luz de la cual se entienden estas finalidades y estos afectos. Si los ciudadanos no tuvieran determinadas concepciones del bien que intentaran realizar, las instituciones sociales justas de una sociedad bien ordenada no tendrían ningún objeto. Por supuesto, los fundamentos para desarrollar y ejercer los poderes morales ejercen fuerte influencia en las partes en la posición original para adoptar las libertades básicas y su prioridad. Pero el gran peso de estos fundamentos, desde el punto de vista de las partes, no implica que el ejercicio de los poderes morales por los ciudadanos en la sociedad sea ni la suprema ni la única forma del bien. En cambio, el papel y el ejercicio de estos poderes (en las instancias apropiadas) es una de las condiciones del bien. Es decir, que los ciudadanos habrán de actuar justa y racionalmente según lo exijan las circunstancias. En particular, su conducta justa y honorable (y plenamente autónoma) los hace —como diría Kant— dignos de ser felices; convierte sus logros en cabalmente admirables y sus placeres en completamente buenos.[44] Pero sería una locura "maximizar" las acciones justas y racionales llevando al máximo las ocasiones que necesitan para manifestarse.

[44] Es un tema central de la doctrina de Kant que la filosofía moral no es el estudio de cómo ser feliz, sino de cómo ser digno de ser feliz. El tema se encuentra en todos sus escritos importantes, empezando por la *Primera crítica;* véase A806, B834.

§ 9. CÓMO ENCAJAN LAS LIBERTADES EN UN ESQUEMA COHERENTE

Como hemos presentado la noción de un esquema plenamente apropiado de las libertades básicas, puedo esbozar ahora cómo se especifica y ajusta el esquema de las libertades básicas en etapas posteriores. Empezaré por ordenar las libertades básicas de manera que muestren su relación con los dos poderes morales y con los dos casos fundamentales en que se ejercen estos poderes. Las libertades políticas iguales para todos y la libertad de pensamiento han de asegurar la libre e informada aplicación de los principios de justicia, por medio del pleno y eficaz ejercicio del sentido de justicia que tengan los ciudadanos, a la estructura básica de la sociedad. (Las libertades políticas, una vez asegurado su justo valor y otros principios generales importantes, apropiadamente circunscritos, pueden complementar, por supuesto, los principios de justicia.) Estas libertades básicas requieren de alguna forma de régimen democrático representativo y de las necesarias protecciones para la libertad del discurso político y la libertad de prensa, de la libertad de asociación, etc. La libertad de conciencia y la libertad de asociación asegurarán el pleno e informado ejercicio y la efectiva aplicación de los poderes de los ciudadanos de razonar deliberativamente para que formen, revisen y persigan racionalmente una concepción del bien durante toda una vida. Las demás libertades básicas, las de apoyo —la libertad y la integridad de la persona (violadas, por ejemplo, por la esclavitud y la condición de siervo, y por la prohibición de la libertad de desplazamiento y de dedicarse a determinada ocupación) y los demás derechos y libertades que ampara el imperio de la ley—, pueden vincularse a los dos casos fundamentales observando que son necesarios si han de estar apropiadamente garantizadas las precedentes libertades básicas. En conjunto, la posesión de estas libertades básicas especifica la condición común y garantizada de los ciudadanos iguales en una sociedad democrática bien ordenada.[45]

Dado este ordenamiento de las libertades básicas, la noción de la *significación* de una libertad particular, de la que necesitamos llenar la segunda laguna, puede explicarse de esta manera: una libertad es más o menos sig-

[45] El arreglo de este párrafo ha sido estructurado para recalcar el papel de los dos casos fundamentales y para conectar estos casos con los dos poderes morales. Así, este arreglo pertenece a una particular concepción de la justicia. Otros arreglos pueden ser igualmente útiles para otros propósitos. Vincent Blasi, en su instructivo ensayo "The Checking Valué in First Amendment Theory", en *Weaver Constitutional Law Series,* núm. 3 (American Bar Foundation, 1977), clasifica los valores de la Primera Enmienda constitucional en tres encabezados: autonomía individual, diversidad y autogobierno, además de lo que él llama "el valor de verificación". Este valor enfoca la atención en las libertades protegidas por la Primera Enmienda como una manera de controlar la mala conducta del gobierno. Creo que mi corrección al texto abarca estas distinciones. La exposición en la § 7, y más adelante en las §§ 10-12, indica mi concordancia con Blasi acerca de la importancia del valor de control y verificación.

nificante según esté más o menos esencialmente implicada en el pleno e informado ejercicio de los poderes morales en uno (o en ambos) de los dos casos fundamentales, y según sea más o menos un medio institucional necesario para proteger ese ejercicio. Así, el peso de reclamaciones particulares en cuanto a la libertad de expresión, de prensa y de deliberación habrá de juzgarse con este criterio. Algunas clases de discursos no están protegidas especialmente, y otras pueden incluso ser delitos, como el libelo y la difamación de individuos, las llamadas palabras de pelea (en ciertas circunstancias), y hasta el discurso político cuando se vuelve una incitación al inminente e ilegal uso de la fuerza. Por supuesto, habrá que reflexionar detenidamente en cuándo son delitos estas clases de discursos, y generalmente diferirán en cada caso. El libelo y la difamación de personas particulares (en oposición a las figuras políticas) no tienen ninguna significación para el uso público de la razón, de manera que ésta pueda juzgar y regular la estructura básica, y constituyen, además, una falta de orden privado; en tanto que la incitación al inminente e ilegal uso de la fuerza, cualquiera que sea la significación de los puntos de vista generales del orador o del escritor, es demasiado desquiciante para el proceso democrático para que la permitan las reglas del orden en el debate político. Una Constitución bien diseñada trata de obligar al liderazgo político a gobernar con suficiente justicia y buen juicio, de manera que entre personas razonables tales incitaciones a la violencia ocurran rara vez y nunca sean graves. En tanto que esté protegida plenamente la adscripción a doctrinas revolucionarias, e incluso a las sediciosas, como debe ser, no existe restricción alguna sobre el contenido del discurso político, sino sólo una reglamentación en cuanto al tiempo y al lugar y a los medios que se utilicen para expresarlo.

Es importante recordar que, al llenar la segunda laguna, el primer principio de justicia habrá de aplicarse en la etapa de la convención constitucional. Esto significa que las libertades políticas y la libertad de pensamiento entran esencialmente en la especificación de un justo procedimiento político. Los delegados a esa convención (todavía considerados representantes de ciudadanos libres e iguales, pero ahora asignados a diferentes tareas) tienen que adoptar, de entre las diversas disposiciones constitucionales justas, que a la vez sean justas y viables, el texto constitucional que parezca más apropiado para establecer una legislación justa y eficaz. (Cuáles textos constitucionales y legislación sean los justos, se establece mediante los principios de justicia en que ya se ha acordado en la posición original.) Esta adopción de una Constitución se rige por el conocimiento general de cómo funcionan las instituciones políticas y sociales, así como por los hechos generales acerca de las circunstancias sociales prevalecientes. En primera instancia, por tanto, la Constitución se considera un procedimiento político justo que incorpora las libertades políticas igualitarias y busca asegurar su justo valor, de

manera que los procesos de las tomas de decisión políticas estén abiertos para todos sobre bases más o menos iguales. La Constitución también ha de garantizar la libertad de pensamiento si se desea que el ejercicio de estas libertades sea libre e informado. Primero se hace hincapié en que la Constitución especifica un procedimiento político justo y viable, hasta ese momento sin restricciones constitucionales explícitas en cuanto a cuál podría ser el resultado legislativo. Si bien los delegados tienen una noción de la legislación justa y eficaz, el segundo principio de justicia, que es parte del contenido de esta noción, no se incorpora a la Constitución misma. Ciertamente, la historia de las Constituciones que han tenido éxito nos hace pensar que los principios para reglamentar las desigualdades económicas y sociales, y otros principios distributivos, generalmente no son apropiados en tanto que restricciones constitucionales. En cambio, al parecer la legislación justa se logra mejor asegurando la imparcialidad en la representación y mediante otros recursos constitucionales.

Por tanto, el énfasis inicial se hace en la Constitución cuando especifica un procedimiento político justo y viable, sin restricciones constitucionales en cuanto a los resultados legislativos. Pero, por supuesto, este hincapié inicial no es la última palabra. Las libertades básicas asociadas a la capacidad de tener una concepción del bien también deben respetarse, y esto requiere de restricciones constitucionales adicionales contra la infracción a la igual libertad de conciencia para todos y contra la libertad de asociación (así como contra las demás libertades básicas que sirven de apoyo). Por supuesto, estas restricciones son simplemente el resultado de la aplicación del primer principio de justicia en la etapa de la convención constitucional. Pero si volvemos a la idea de empezar a partir de las personas como capaces de ser miembros normales y plenamente cooperadores de la sociedad, y de respetar sus términos justos de cooperación en toda una vida, entonces estas restricciones pueden verse desde otro punto de vista. Si las libertades básicas iguales para todos de algunos ciudadanos se restringen o se niegan, la cooperación social basada en el mutuo respeto resultará imposible. Porque hemos visto que los términos justos de la cooperación social son términos sobre los cuales nosotros, los ciudadanos como personas iguales, estamos dispuestos a cooperar con todos los miembros de la sociedad y en toda una vida. Cuando no se cumplen los términos justos, quienes hayan salido perjudicados sentirán resentimiento o humillación, y quienes resulten beneficiados deben, o bien reconocer su error y sentirse mal por ello, o bien considerar que los perjudicados merecían ese maltrato. En ambos casos las condiciones de mutuo respeto se habrán minado. Por consiguiente, las libertades básicas como la libertad de conciencia y la libertad de asociación se protegen apropiadamente mediante restricciones constitucionales explícitas. Estas restricciones expresan públicamente, cara a cara con la Constitución, por así decirlo, la concep-

ción de la cooperación social que tienen los ciudadanos en una sociedad bien ordenada.

Esto, en cuanto a un rápido esbozo de cómo se llena la segunda laguna, por lo menos en la etapa constitucional. En la siguiente sección analizaré brevemente la libertad de discurso para ilustrar cómo se llena esta laguna en el caso de una libertad básica en especial. Pero antes debo señalar que todos los derechos y libertades legales diferentes de las libertades básicas que protegen las diversas disposiciones constitucionales (incluida la garantía del justo valor de las libertades políticas) tienen que especificarse en la etapa legislativa a la luz de los dos principios de justicia y de otros principios pertinentes. Esto implica, por ejemplo, que la cuestión de la propiedad privada de los medios de producción o de su propiedad social y otras cuestiones de esta clase no se dirimen en el nivel de los primeros principios de justicia, sino que dependen de las tradiciones y de las instituciones sociales de cada país y de sus particulares problemas y circunstancias históricas.[46] Además, aun si mediante algún argumento filosófico convincente —al menos convincente para nosotros y para quienes piensen como nosotros— pudiéramos remontar el derecho a la propiedad privada o social hasta los primeros principios o hacia los derechos básicos, existe una buena razón para elaborar una concepción de la justicia que no se refiera a tales principios y derechos. Porque, como ya hemos visto, el objetivo de la justicia en tanto que imparcialidad y considerada una concepción política estriba en resolver el callejón sin salida de la tradición democrática en cuanto a la manera en que las instituciones sociales habrán de acordarse si se desea que se conformen a la libertad y a la igualdad de ciudadanos considerados personas morales. El argumento filosófico por sí mismo seguramente no convencerá a ninguna de las partes de que la otra está en lo correcto en una cuestión como la de la propiedad privada o social de los medios de producción. Parece más fructífero buscar bases de acuerdo implícitas en la cultura pública de una sociedad democrática y, por tanto, en sus concepciones subyacentes de la persona y de la cooperación social. Ciertamente, estas concepciones son oscuras y acaso puedan formularse de diversas maneras. Eso queda por verse. Pero he tratado de indicar cómo pueden entenderse estas concepciones y de describir la manera en que la noción de la posición original puede utilizarse para conectarlas con los definidos principios de justicia que se encuentran en la tradición de la filosofía moral. Estos principios nos permiten tomar en cuenta muchos, si no es que la mayoría de nuestros derechos y libertades constitucionales básicos, y nos proporcionan una manera para decidir acerca de las demás cuestiones de justicia en la etapa legislativa. Disponiendo de los dos principios de justicia, también dispondremos de una posible corte de apelaciones para

[46] Para referencias a este punto en mi *Teoría de la justicia,* véase, más arriba, la nota 14.

dirimir las cuestiones de la propiedad conforme vayan surgiendo a la luz de las circunstancias sociales prevalecientes y de las previsibles.

Por tanto, en resumen, la Constitución especifica un procedimiento político justo e incorpora restricciones que al mismo tiempo protegen las libertades básicas y aseguran su prioridad. El resto se deja en manos de la etapa legislativa. Tal Constitución se conforma a la idea tradicional del gobierno democrático, y al mismo tiempo permite que haya un espacio para la institución de la revisión judicial.[47] Esta concepción de la Constitución no la funda, en primera instancia, en principios de justicia, ni en los derechos básicos (o naturales). Más bien su fundamento reside en las concepciones de la persona y de la cooperación social que parezcan más afines a la cultura pública de una sociedad democrática moderna.[48] Debo añadir que la misma idea se utiliza cada vez, en las etapas que analizo. Es decir que, en cada etapa, lo razonable enmarca y subordina a lo racional; lo que varía es la tarea de los agentes racionales de deliberación y las restricciones a las que están sujetos. Así, las partes en la posición original son representantes racionalmente autónomos, restringidos por las condiciones razonables incorporadas a la posición original; y su tarea consiste en adoptar principios de justicia para la estructura básica. Ahora bien, los delegados a una convención constitucional tienen menos espacio para maniobrar, puesto que tienen que aplicar los principios de justicia adoptados en la posición original al seleccionar una Constitución. Los legisladores, en un cuerpo parlamentario, disponen de un espaqo aún más reducido, puesto que cada ley que promulguen debe estar de acuerdo con la Constitución y con los dos principios de justicia. Conforme las etapas se suceden una a otra y conforme las tareas cambian y se vuelven menos generales y más específicas, las restricciones de lo razonable se van haciendo más fuertes y se va adelgazando el velo de la ignorancia. Por consiguiente, en cada etapa lo racional está enmarcado por lo razonable de manera distinta. Mientras que en la posición original las restricciones de lo razonable son más débiles y el velo de la ignorancia más espeso, en la etapa judicial estas restricciones son más fuertes y el velo de la ignorancia más delgado. Toda la secuencia representa un esquema para elaborar una concepción de la justicia y para guiar la aplicación de sus principios al sujeto apropiado y en el orden correcto. Por supuesto, este esquema no es una descripción de cualquier proceso político en la realidad, y mucho menos es un esquema de cómo puede esperarse que funcione cualquier régimen constitucional. Pertenece a una concepción de la justicia, y si bien se relaciona con una explicación de cómo funciona la democracia, no es una explicación.

[47] En cuanto a una valiosa discusión de la revisión judicial en el contexto de la concepción de la justicia como imparcialidad, véase: Frank I. Michelman, "In Pursuit of Constitutional Welfare Rights: One View of Rawl's Theory of Justice", en *University of Pennsylvania Law Review* 121(5) (mayo de 1973), pp. 991-1019.

[48] Véase "Kantian Constructivism in Moral Theory", pp. 518-519.

§ 10. EL DISCURSO POLÍTICO LIBRE

El esbozo precedente acerca de cómo se llena la segunda laguna es muy abstracto. Para advertir con mayor detalle cómo proceder al respecto, expondré en esta sección y en la siguiente la libertad del discurso político y la libertad de prensa, que pertenecen a la libertad básica de pensamiento y al primer caso fundamental. Al hacer esto, ilustraremos cómo se especifican más las libertades básicas y cómo se ajustan en etapas posteriores, y la manera en que la significación de determinada libertad la da su papel en un esquema completamente apropiado. (En lo referente a la noción de significación, véase el segundo párrafo de la § 9.)

Empezaré por señalar que las libertades básicas no sólo se limitan unas a otras, sino que también son autolimitantes.[49] La noción de significación nos demuestra que esto es verdad. Expliquemos más claramente: el requisito de que las libertades básicas han de ser las mismas para todos implica que podemos obtener mayor libertad para nosotros mismos sólo si se concede la mayor libertad a los demás. Por ejemplo: si bien podríamos querer incluir en nuestra libertad de discurso (político) los derechos de acceso irrestricto a los lugares públicos y a la utilización libre de los recursos sociales para expresar nuestros puntos de vista políticos, estas extensiones de nuestra libertad, cuando se conceden a todos, son tan poco viables y socialmente divisorias que en realidad reducirían mucho el efectivo alcance de la libertad de palabra. Estas consecuencias las reconocen los delegados a una convención constituyente, a quienes guía el interés racional de ciudadanos representantes en pie de igualdad en un esquema completamente apropiado de libertades básicas. Así, los delegados aceptan los reglamentos razonables en cuanto al tiempo y al lugar y en cuanto al acceso a las instalaciones públicas, siempre en pie de igualdad. En aras de las libertades más importantes, prescinden de cualquier exigencia especial en cuanto al uso libre de los recursos sociales. Esto les permite establecer las reglas necesarias para asegurar un efectivo alcance del discurso político en el caso fundamental. Un razonamiento muy similar al anterior demuestra por qué la libertad básica de la libertad de conciencia también es autolimitante. En estas circunstancias, también se aceptarían reglamentos razonables para asegurar el intacto rango central de esta libertad, que incluye la libertad y la integridad de la vida interna de las asociaciones religiosas y la libertad de las personas para determinar sus afiliaciones religiosas en condiciones sociales de plena libertad.

[49] Hart arguye que un criterio estrictamente cuantitativo de cómo especificar y ajustar las libertades básicas no puede explicar este hecho, así que interpreto su argumento en las pp. 550-551; Daniels, pp. 247-248. Estoy en desacuerdo en que es necesario algún criterio cualitativo, y la noción de significación desempeñará este papel.

Abordemos ahora la libertad del discurso político como una libertad básica, y consideremos cómo especificarla para que forme parte de unas libertades más concretas para proteger su rango central. Recordemos que nos referimos al caso fundamental de la aplicación de los principios de justicia (y a algunos otros principios generales aplicables al caso) para la estructura básica de la sociedad y sus políticas sociales. Pensamos en estos principios en tanto que aplicados por ciudadanos libres e iguales de un régimen democrático mediante el ejercicio de su sentido de la justicia. La pregunta que se impone es la siguiente: ¿qué otras libertades particulares, o normas jurídicas, son esenciales para asegurar el ejercicio libre, pleno e informado de este poder moral?

Aquí, como lo he hecho más arriba, procederé, no a partir de una definición general que destaque a cada una de estas libertades, sino a partir de los que la historia de la doctrina constitucional nos demuestre que son algunos de los puntos fijos dentro del rango central de la libertad del discurso político. Entre estos puntos fijos están los siguientes: no existe tal cosa como el crimen de libelo sedicioso; no hay previas restricciones a la libertad de prensa, excepto en casos especiales, y el preconizar doctrinas revolucionarias y subversivas está plenamente protegido. Estos tres puntos fijos marcan y abarcan, por analogía, gran parte del rango central de la libertad del discurso político. Una atenta reflexión en estas normas constitucionales pone de manifiesto por qué esto es así.

De tal manera que, como ha dicho Kalven, una sociedad libre es aquella en que no podemos difamar al gobierno, pues no existe en las leyes tal delito:

> La ausencia en las leyes del crimen de libelo sedicioso es la verdadera prueba pragmática de la libertad de discurso. Yo argumentaría que es en esto precisamente en lo que consiste la libertad de expresión. Cualquier sociedad en que sea un crimen el libelo sedicioso no es, cualesquiera que sean sus demás características, una sociedad libre. Por ejemplo: una sociedad puede tratar la obscenidad como un crimen o no, sin por ello alterar su naturaleza básica en cuanto a sociedad. Me parece que esto no lo puede hacer en lo que se refiere al libelo sedicioso. En esto, la respuesta a este crimen define a la sociedad.[50]

Pienso que Kalven no quiere decir que la ausencia en las leyes del libelo sedicioso sea toda la libertad del discurso político, sino que es una condición necesaria, y ciertamente una condición tan necesaria, que, una vez conquistada, asegurará mejor los demás puntos fijos. La historia de la utilización del crimen de libelo sedicioso por parte de los gobiernos para suprimir las críticas y la disensión y para conservar el poder demuestra la gran importancia de esta libertad particular para cualquier esquema completamente

[50] Véase *The Negro and the First Amendment* (Chicago, University of Chicago Press, 1966), p. 16.

adecuado de libertades básicas.[51] En tanto que este crimen exista en las leyes, la prensa pública y el libre debate no podrán desempeñar su papel de informar al electorado. Y, por supuesto, permitir que en las leyes se tipifique el crimen de libelo sedicioso minaría las más amplias posibilidades del autogobierno y las diversas libertades que se necesitan para proteger a este autogobierno y a estas libertades. De ahí la gran importancia del caso del periódico *The New York Times* vs. *Sullivan,* en que la Suprema Corte no sólo rechazó que hubiese habido crimen de libelo sedicioso, sino que declaró que la Ley de Sedición de 1798 ya era anticonstitucional, aunque no fuera anticonstitucional en la época en que se promulgó. La había puesto a prueba, por así decirlo, el tribunal de la historia, y la había declarado deficiente.[52]

La denegación del crimen de libelo sedicioso está estrechamente vinculada a los otros dos puntos fijos que hemos anotado antes. Si este crimen existiera en las leyes, podría servir como una restricción previa y podría fácilmente incluir la actividad en favor de lo subversivo. Pero la Ley de Sedición de 1798 originó tanto resentimiento, que una vez caída en desuso, en 1801, el crimen de libelo sedicioso nunca se volvió a poner en vigor. En nuestra tradición [de los Estados Unidos] ha habido consenso en que la discusión de las doctrinas generales políticas, religiosas y filosóficas nunca podrá ser objeto de censura. Así, el decisivo problema de la libertad de discurso político se ha enfocado en la cuestión de la incitación en pro de lo subversivo; es decir, en defender algunas doctrinas políticas, de las cuales una parte es la necesidad de la revolución, y en el uso ilegal de la fuerza y la incitación a emplearla como medio de cambio político. Una serie de casos de la Suprema Corte, desde el caso *Schenck* hasta el caso *Brandenburg,* se ha ocupado de este problema; en el caso *Schenck,* Holmes formuló la muy conocida "regla clara y actual del peligro", que en realidad fue limitada por la manera en que se entendió y aplicó en el caso *Dennis.* Por tanto, analizaré brevemente el problema de la defensa de lo subversivo para ilustrar cómo se especifican mejor determinadas libertades en lo referente a la libertad del discurso político.

Empecemos por observar por qué la defensa de lo subversivo se convierte en el problema central una vez que haya consenso en que toda la discusión general sobre las doctrinas y la justicia de la estructura básica está plenamente protegida. Kalven hace hincapié, con toda razón, en que es con esa defensa como parecen más persuasivos los fundamentos para restringir el discurso político, pero en que al mismo tiempo estos fundamentos se opo-

[51] Véase Blasi, "The Checkirtg Valué in First Amendment Theory", pp. 529-544, en donde analiza la historia del uso del libelo sedicioso para demostrar la importancia del valor de con trol de las libertades aseguradas por la Primera Enmienda constitucional.

[52] *The New York Times* vs. *Sullivan,* 376 U.S. 254 (1964), a fojas 276. Véase el comentario de Kalven sobre este caso en *The Negro and the First Amendment,* pp. 56-64.

nen a los valores esenciales de una sociedad democrática.[53] El discurso político libre no sólo es un requisito indispensable si los ciudadanos han de ejercer sus poderes morales en el primer caso fundamental, sino que, en general, se requiere de un discurso político libre, junto con el procedimiento político justo especificado en la Constitución, lo cual establece una alternativa a la revolución y al empleo de la fuerza, que tan destructivos pueden ser para las libertades básicas. Debe haber un punto en el cual el discurso político esté tan estrechamente vinculado con el uso de la fuerza, que pueda restringirse con fundamentos válidos. Pero, ¿cuál es este punto?

En el caso *Gitlow,* la Suprema Corte sostuvo que la defensa de lo subversivo no estaba protegida por la Primera Enmienda constitucional cuando la Legislatura había resuelto que defender el derecho a derrocar por medio de la fuerza al gobierno organizado implica el peligro de causar males esenciales que el Estado puede impedir mediante su poder policiaco. La Corte suponía que la resolución de la Legislatura en cuanto a este peligro era correcta, ante la falta de fundamentos sólidos en contrario. El caso *Brandenburg,* que por ahora causa jurisprudencia y controla la historia de los precedentes en esta materia, revoca la jurisprudencia del caso *Gitlozv* (implícita en la explícita revocación de la jurisprudencia que causó el caso *Whitney).* Aquí la Suprema Corte adopta el principio de que "las garantías constitucionales de la libertad del discurso y de prensa no permiten a un Estado prohibir o proscribir la defensa del uso de la fuerza o de la infracción de las leyes, excepto cuando tal defensa se dirige a incitar a la comisión de acciones inminentemente ilegales y hay la posibilidad de que incite a tales acciones o las cause".[54] Observemos que la clase de discurso prohibido debe ser intencional y dirigido a causar inminentes acciones ilegales, en circunstancias que pueden posibilitar este resultado.

Aunque el caso *Brandenburg* deja varias preguntas importantes sin respuesta, establece una mejor doctrina constitucional que los casos que le precedieron, especialmente cuando se lee y se compara con el caso *The New York Times* vs. *Sullivan* y con el caso posterior, *The New York Times* vs. *Estados Unidos.*[55] (Estos tres casos, en conjunto, abarcan los tres puntos fijos que hemos mencionado anteriormente.) La razón de esto es que el caso *Brandenburg* traza la línea divisoria para proteger la libertad de expresión, de manera que la legitimidad de la defensa de lo subversivo es reconocida en una democracia constitucional. Existe la tentación de pensar del discurso político que

[53] Aquí, y en toda esta sección y en la siguiente, tengo mucho que agradecer a la discusión de Kalven de la defensa de lo subversivo en *A Worthy Tradition: Freedom ofSpeech in America* (Nueva York, Harper and Row, 1987). Agradezco mucho a James Kalven por haberme dejado leer la parte pertinente del original de este importante estudio.

[54] *Brandenburg* vs. *Ohio,* 395 U.S. 444 (1969) a fojas 447.

[55] *The New York Times* vs. *Estados Unidos,* 402 U.S. 713. Véase también *Near* vs. *Minnesota,* 283 U.S. 697, el caso más importante acerca de restricciones como las apuntadas.

defiende lo subversivo y la revolución como algo similar a la incitación de un crimen, como el incendio premeditado o el asalto a mano armada, o incluso como el delito de causar una estampida peligrosa, como en el muy trivial ejemplo de Holmes de cuando alguien grita "¡fuego!", con la intención de causar pánico, en un teatro atestado de gente. (Este ejemplo resulta trivial porque sólo se basa en el punto de vista, que nadie defiende, de que todo discurso o toda palabra de cualquier clase está protegido legalmente, porque se piensa que la palabra no es acción, y que sólo la acción delictiva es casti-gable.[56] Pero la revolución es un crimen muy especial; aunque incluso un régimen constitucional debe tener el derecho legal a castigar las infracciones a sus leyes, estas leyes, aun promulgadas mediante el debido procedimiento, pueden ser más o menos injustas, o pueden parecerlo así a importantes grupos de la sociedad, que las consideren opresivas. Históricamente, la cuestión de cuándo se justifican la resistencia y la revolución es uno de los problemas políticos más profundos. Más recientemente, los problemas de la desobediencia civil y el de rehusarse a cumplir el servicio militar por razones de conciencia, ocasionados por lo que muchos consideraban una guerra injusta, han sido muy arduos y todavía no se resuelven. Por tanto, aunque haya acuerdo en que el incendio premeditado, el asesinato y el linchamiento son crímenes graves, no lo hay en cuanto a la resistencia y a la revolución cuando estas cuestiones se convierten en asuntos graves incluso en un régimen democrático bastante bien gobernado (en oposición a lo que sucede en una sociedad bien ordenada, donde, por definición, este problema no se suscita). O, más exactamente, se está de acuerdo en que la resistencia y la revolución son crímenes sólo en el sentido legal de ser contrarias a la ley, pero a una ley que a los ojos de muchos ha perdido su legitimidad. Que la defensa de lo subversivo se haya extendido lo suficiente para plantear una vivida cuestión política es un síntoma de la crisis latente, enraizada en la percepción de importantes grupos, de que la estructura básica es injusta y opresiva. Es una advertencia en el sentido de que estos grupos están dispuestos a dar pasos radicales, porque han fracasado otras maneras de dirimir sus agravios. Todo esto nos es de sobra conocido. Me refiero a estos temas sólo para recordar lo obvio: que la defensa de la subversión es siempre parte de un punto de vista político de largo alcance; y en el caso del llamado sindicalis-

[56] Un punto de vista crítico similar del ejemplo de Holmes se encuentra en Kalven, *A Worthy Tradition.* Thomas Emerson, en *The System of Freedom of Expression* (Nueva York, Random House, 1970), trata de dar una explicación del discurso libre basada en la distinción entre discurso y acción, un elemento protegido y el otro no, pero, como apunta T. M. Scanlon en su "A Theory of Freedom of Expression", en *Philosophy and Public Affairs* 1(2) (invierno de 1972), pp. 207-208, un punto de vista de esta índole pone el énfasis en cómo esta distinción ha de hacerse y seguramente se apartará mucho de la utilización ordinaria de las palabras "discurso" y "conducta". En cuanto a una explicación instructiva y afín a ésta de cómo podría desarrollarse tal punto de vista, véase Alan Fuchs, "Further Steps Toward a General Theory of Freedom of Expression", en *William and Mary Law Review* 18 (invierno de 1976).

mo criminal (delito estatutario en muchos de los casos históricos), el punto de vista político era el socialismo, una de las doctrinas políticas de mayor alcance que se hayan formulado. Como señala Kalven, los revolucionarios no sólo gritan "¡revuelta, revuelta!" Dan razones para incitar a la revuelta.[57] Reprimir la defensa de la subversión equivale a suprimir la discusión de estas razones, y hacer esto es restringir el libre e informado empleo de nuestra razón al juzgar acerca de la justicia de nuestra estructura básica y de sus políticas sociales. Y, por consiguiente, así se viola la libertad básica que constituye la libertad de pensamiento.

Otra consideración pertinente: una concepción de la justicia para la sociedad democrática presupone la existencia de una teoría de la naturaleza humana. Esto es así, primero, respecto a si los ideales expresados por sus concepciones de la persona y de la sociedad bien ordenada son factibles, en vista de las capacidades de la naturaleza humana y de las necesidades de la vida social.[58] En segundo lugar, lo cual resulta muy pertinente en este contexto, presupone la existencia de una teoría sobre cómo han de funcionar las instituciones democráticas y sobre cuan frágiles e inestables podrían ser. La Suprema Corte resolvió en el caso *Gitlow:*

> Está claro que las exhortaciones que incitan al derrocamiento con medios ilegales de un gobierno organizado presentan un suficiente peligro de mal esencial para castigarlas dentro del rango de la discreción legislativa. Tales exhortaciones, por su naturaleza misma, implican peligro para la paz pública y para la seguridad del Estado... Y el peligro inmediato no es menos real y sustancial, porque no se puede prever con exactitud el efecto de determinada exhortación a la revuelta. Una sola chispa revolucionaria puede alimentar un incendio que, sin importancia durante algún tiempo, puede estallar para convertirse en una conflagración destructiva de grandes proporciones.[59]

Este pasaje nos hace pensar en un punto de vista, no muy distante del de Hobbes, de la enorme fragilidad e inestabilidad de los arreglos políticos. Aun en un régimen democrático, supone que las fuerzas sociales volátiles y destructivas pueden activarse mediante el discurso revolucionario, para incendiarlo todo subrepticiamente bajo la superficie en calma de la vida política, para después estallar de pronto con fuerza incontenible que lo arrasará todo. Sin embargo, si se garantiza la libertad de expresión, los delitos graves no pasarán inadvertidos ni se convertirán de pronto en un grave peligro. Porque se ventilarán estas inconformidades públicamente; y en un régimen democrático bien gobernado, por lo menos se toman en cuenta en cierta medida. Además, la teoría acerca de cómo deben funcionar las instituciones

[57] Véase Kalven, *A Worthy Tradition.*
[58] Véase "Kantian Constructivism in Moral Theory", pp. 534-535.
5" *Gitlow* vs. *Nueva York,* 268 U.S. 652 (1925), a fojas 669.

democráticas debe concordar con la opinión de Locke, en el sentido de que las personas son capaces de tener cierta virtud política natural y de no emprender la resistencia y la revolución a menos que su posición social en la estructura básica sea sumamente injusta y esta circunstancia persista después de algún tiempo y no parezca corregirse por otros medios.[60] Así pues, las instituciones básicas en una sociedad democrática bien gobernada no son tan frágiles ni tan inestables como para que la sola defensa o la exhortación a la subversión, por sí misma, las derroque. Ciertamente, un sabio liderazgo político en tal sociedad considera esta defensa de lo subversivo una advertencia de que acaso sea necesario establecer ciertos cambios, y la clase de cambios necesarios será conocida, en parte, por el punto de vista político de más largo alcance utilizado para explicar y justificar la defensa de la resistencia y de la revolución.

Falta relacionar las precedentes observaciones con las deliberaciones de los delegados en una convención constituyente que represente los intereses racionales de los ciudadanos en pie de igualdad en un esquema de libertades básicas completamente apropiado. Simplemente añadiremos que estas observaciones explican por qué los delegados tendrán que trazar una línea divisoria entre el discurso político protegido por la ley y el no protegido por ella, no en cuanto a la defensa de lo subversivo como tal (como lo hace el caso *Gülow),* sino en cuanto a la defensa de lo subversivo cuando está dirigido a la incitación inminente e ilegal al uso de la fuerza y hay la posibilidad de que logre este resultado (como en el caso *Brandenburg).* La discusión al respecto ilustra cómo la libertad de discurso político como libertad básica se especifica y se ajusta en etapas posteriores para proteger su rango central; a saber, el uso público libre de nuestra razón en todos los asuntos relativos a la justicia de la estructura básica y a sus políticas sociales.

§ 11. LA REGLA CLARA Y ACTUAL DEL PELIGRO

Para completar el análisis precedente del discurso político libre, haré unas cuantas observaciones sobre la llamada clara y actual regla del peligro. Esta regla es bien conocida y ocupa un importante lugar en la historia de la doctrina constitucional. Puede resultar instructivo explicar por qué se ha ganado mala fama. Supondré en toda esta exposición que esta regla se intenta aplicar al discurso político, y en particular a la defensa de lo subversivo, para decidir cuándo tal discurso y tal defensa pueden restringirse. Supongo también que esta regla se refiere al contenido del discurso y no sólo a su regla-so Véase el *Segundo tratado del gobierno,* de Locke, §§ 223-230. En cuanto a la idea de la virtud política natural en Locke, véase la introducción de Peter Laslett a su edición crítica *John Locke, Two Treatises of Government* (Cambridge, Cambridge University Press, 1960), pp. 108-111.

mentación, puesto que, como regla que rige el discurso, suscita diversas cuestiones y a menudo puede ser aceptable.[61]

Empecemos por considerar la formulación original que hizo Holmes en el caso *Schenck.* Dice a la letra: "La cuestión en cada caso es si las palabras se utilizan en tales circunstancias y son de tal naturaleza como para crear un claro y actual peligro de manera que originen los males sustantivos que el Congreso tiene el derecho de prevenir. Es una cuestión de proximidad y de grado".[62] Esta regla tiene cierta semejanza con el caso *Brandenburg;* sólo tenemos que suponer que las palabras "claro y actual peligro" se refieren a la acción ilegal inminente. Pero esta semejanza es engañosa, como podemos apreciar al leer las razones por las que la regla de Holmes, e incluso su formulación por parte de Brandéis en el caso *Whitney,* resulta insatisfactoria. Una de las razones estriba en que las raíces de la formulación de la regla de Holmes están en su explicación de la ley de las intenciones, en su libro *The Common Law.*[63] La ley de las intenciones trata de cerrar la brecha entre lo que el acusado hizo y el crimen perpetrado según lo definen los estatutos. En las intenciones, al igual que en el caso de la libertad de expresión, las acciones que no tienen graves consecuencias pueden pasarse por alto. El punto de vista tradicional sobre la intención requería que hubiera un intento específico de cometer determinado delito. Para Holmes la intención sólo era pertinente porque incrementaba la posibilidad de que el agente causara un daño real. Cuando se aplica a la libertad de expresión, este punto de vista tiene la* virtud de tolerar el discurso inocuo y no justifica el castigo por sólo pensar en cometer delitos. Pero es una base deficiente para la protección constitucional del discurso político, ya que nos incita a pensar sobre todo en cuan peligroso es el discurso en cuestión, como si, por ser un tanto peligroso, el discurso se convirtiera en un crimen ordinario.

Sin embargo, lo esencial de la cuestión es la clase de discurso de que se trate y el papel de tal discurso en un régimen democrático. Y, *por supuesto,* el discurso político que expresa doctrinas que rechazamos, o que consideramos contrarias a nuestros intereses, muy fácilmente nos parecerá peligroso. Una Constitución justa protege ciertas clases de discursos y les asigna prioridad, en virtud de su significación en lo que he llamado "los dos casos fundamentales". Como la regla de Holmes pasa por alto el papel y la significación del discurso político, no es de extrañar que haya escrito las opiniones unánimes que sostuvieron los casos *Schenck* y *Debs* y disintieron en

[61] Mi explicación de la regla del evidente y actual peligro recibió mucha influencia de Kalven, *A Worthy Tradition,* y de la obra de Meiklejohn *Free Speech and Its Relation to Self-Government,* capítulo 2.

[62] *Schenck* vs. *Estados Unidos,* 249 U.S. 47, a fojas 52.

[63] En cuanto a la significación de este origen de la regla de Holmes, véase Yosal Rogat, "Mr. Justice Holmes; The Judge as Spectator", en *University of Chicago Law Review* 31 (invierno de 1964), pp. 215-217.

los casos *Abrams* y *Gitlow.* Parecería que percibió el discurso político de los socialistas Schenck y Debs como suficientemente peligroso cuando el país [los Estados Unidos] estaba en guerra, en tanto que disintió en los casos *Abrams y Gitlow* porque percibió como inocuas las actividades políticas de los acusados.

Refuerza esta impresión el hecho de que las palabras que siguen a la declaración de la regla (citadas más arriba) son éstas:

> Cuando una nación está en guerra, muchas cosas que podrían decirse en tiempos de paz representan tal peligro para sus esfuerzos, que su expresión no se tolerará mientras luchen nuestros hombres y mientras ningún tribunal pueda considerarlas protegidas por ningún derecho constitucional. Parece justo admitir que si (a causa de este discurso) hubiera una obstrucción del servicio de reclutamiento, se tendría que poner en vigor la responsabilidad por expresar palabras que produjeran tal efecto.

Si examinamos la opinión de Holmes en el caso *Debs,* el candidato socialista a la Presidencia de la República no estaba acusado de incitar o alentar a la inminente e ilegal violencia, y por tanto de crear un peligro claro y actual en ese sentido. Como se reseña en la opinión de la Suprema Corte, Debs simplemente atacó en un discurso público a la guerra por haberla declarado la clase dominante para sus propios fines, y sostenía que la clase trabajadora sólo habría de perderlo todo en esa guerra, incluso la vida misma, etc. Holmes considera razón suficiente para apoyar la sentencia de diez años de prisión que un propósito de tal discurso era

> oponerse, no sólo a la guerra en general, sino a esta guerra, y que la oposición se expresaba de tal manera que su efecto natural e intencional sería obstruir el reclutamiento. Si tal fue la intención, y si, en toda circunstancia, tal fuera el efecto probable, no sería protegido aduciendo que era parte de un programa general y expresión de una creencia general y basada en motivos de conciencia.[64]

Aquí, la intención del efecto natural a que se refiere Holmes es seguramente que quienes oyeron o leyeron ese discurso de Debs estarían convencidos o se sentirían alentados por lo que dijo, y decidirían actuar en concordancia con ese discurso. Deben ser las consecuencias de la convicción política y la decisión de actuar al respecto lo que Holmes consideró el claro y actual peligro. A Holmes no le preocupa gran cosa la cuestión constitucional que suscitó el caso *Debs,* aunque en el caso estaba implicado el líder de un partido político que ya había sido cuatro veces candidato a la Presidencia de la República. Holmes le dedica poco tiempo a ese caso. Se contenta con decir en

[64] *Debs* vs. *Estados Unidos,* 249 U.S. 211, a fojas 215.

una frase, que sigue inmediatamente al pasaje que acabo de citar, que el caso *Schenck* se aplica a la resolución del caso. Esta frase es la siguiente: "La principal base de la defensa en la que parece apoyarse el acusado fue la negación de que nosotros nos habíamos basado en la Primera Enmienda constitucional, resolución dictada en el caso *Schenck* vs. *Estados Unidos".* Holmes se refiere al hecho de que Debs había sostenido que el estatuto según el cual él había sido acusado es anticonstitucional, pues interfiere con la libertad de expresión y es contrario a la Primera Enmienda constitucional.

La opinión similar de Brandéis en el caso *Whitney* es otro asunto. Junto con la opinión de Hand en *Masses,* fue uno de los pasos memorables para desarrollar una doctrina constitucional. Al principio de su opinión, Brandéis declara que el derecho al discurso libre, el derecho a la libre enseñanza y el derecho de asociación son "derechos fundamentales" protegidos por la Primera Enmienda. Estos derechos, aunque fundamentales, no son absolutos; su ejercicio está sujeto a restricción "si la restricción particular propuesta es necesaria para proteger al Estado de la destrucción o de daño grave, político, económico o moral".[65] Luego se refiere a la formulación en el caso *Schenck* de la regla del claro y actual peligro y trata de fijar con mayor exactitud la norma que servirá de fundamento para aplicarla; esto es, decir cuándo el peligro es claro, cuan remoto pudiera ser y sin embargo considerarlo actual, y qué grado de daño es necesario para justificar una restricción de la libertad de expresión.

La fuerza de la opinión de Brandéis reside en que reconoce el papel del discurso político libre en un régimen democrático y en la conexión que establece entre este papel y el requisito de que el peligro sea inminente, y no sólo algo que podría suceder en el futuro. La idea importante es que el daño

> sea tan inminente que pueda sobrevenir antes de que haya la oportunidad de organizar un debate detallado. Si hay tiempo para exponer mediante la discusión las falsedades y falacias para evitar el daño mediante el proceso de la educación, el remedio por aplicarse habrá de ser más discursos, y no el silencio que se imponga. Sólo un estado de excepción o una emergencia pueden justificar la represión. Tal debe ser la norma, si se quiere reconciliar la autoridad con la libertad.[66]

Más adelante agrega, refiriéndose a la defensa de lo subversivo y no a la incitación a la disidencia:

> El hecho de que el discurso posiblemente tenga como consecuencia alguna violencia o la destrucción de propiedades no basta para justificar su supresión. Debe existir la probabilidad de que cause grave daño al Estado. Entre hombres libres,

[65] 274 U.S. 357, a fojas 373. En cuanto a la opinión de Hand en Masses, véase Masses *Publishing* vs. *VaUen,* 244 Fed. 535 (S.D.N.Y. 1917). <* *Ibid.,* a fojas 377.

las fuerzas disuasivas que se aplican ordinariamente para prevenir el crimen son la educación y el castigo a las infracciones de la ley, y no las restricciones a los derechos de libre expresión y de asociación.[67]

Y, por último, al rechazar los fundamentos de la opinión mayoritaria de la Suprema Corte, Brandéis concluye: "No puedo suscribir la sugerencia en la opinión de la Suprema Corte de que reunirse con un partido político, formado para preconizar lo deseable de una revolución proletaria mediante la acción de las masas en alguna fecha necesariamente remota, en el futuro, no sea un derecho que protege la Enmienda Decimocuarta constitucional".[68] Todo esto, y mucho más, es sin lugar a dudas un avance para fijar la norma que sirva de fundamento para aplicar la regla del claro y actual peligro.

Sin embargo, en el caso *Dennis* la Suprema Corte interpreta esta regla de tal manera que la mutila como norma para proteger el discurso político libre. Porque aquí la Suprema Corte adopta la formulación de la regla que dice: "En cada caso [los tribunales] deben preguntar si la gravedad del 'daño', descontando su improbabilidad, justifica tal intromisión en el derecho a la libre expresión que sea necesaria para evitar el peligro".[69] Expresada de esta manera, la regla no exige que el peligro sea inminente. Aunque el daño sea remoto, puede bastar para considerar que es grave y suficientemente probable. La regla, en este contexto, se interpreta como una máxima de decisión teórica, apropiada para una doctrina constitucional que justifica todas las decisiones por las que es necesario expresar al máximo la suma neta de los beneficios sociales, o el balance neto de los valores sociales. Dada esta concepción de trasfondo, puede parecer simplemente irracional exigir que el peligro sea inminente, en cualquier sentido estricto. Y esto es así porque el principio de expresar al máximo la suma neta de los beneficios sociales (o el balance neto de los valores sociales) no nos permite atribuir mayor peso a lo que es inminente de lo que permiten la improbabilidad y el valor de los beneficios futuros. La libertad del discurso político se valora como un medio y un fin en sí mismo, junto con todo lo demás. Así pues, la idea de Brandéis de que el peligro debe ser inminente porque el discurso libre es el medio constitucionalmente aprobado para proteger contra un peligro futuro puede parecer irracional en muchas situaciones y, a veces, incluso suicida. Su explicación del discurso político libre necesita ser más elaborada para que resulte convincente. Esto es así porque la regla del claro y actual peligro se origina en un punto de vista distinto del de la doctrina constitucional que él trata de desarrollar.[70] Lo que se necesita es que se especifique más exacta-

[67] *Ibid.*, a fojas 378.
[68] *Ibid.*, a fojas 379.
[69] 341 U.S. 494, a fojas 510, que cita el 183 Fed. 2d a fojas 212.
[70] La base del punto de vista de Brandéis se expresa mejor, a mi ver, en el conocido párrafo

mente la clase de situación que puede justificar la restricción del discurso político libre. Brandéis se refiere a "proteger de la destrucción al Estado", y de "daño grave, político, económico y moral". Estas frases son demasiado vagas y abarcan demasiado terreno. Veamos cómo podría elaborarse el punto de vista de Brandéis para que concordara con la prioridad de la libertad.

Lo esencial es reconocer la diferencia entre lo que llamaré "una crisis constitucional de la clase de requisitos" y una situación de emergencia en que existe una amenaza actual o previsible de grave daño político, económico y moral, o incluso de la destrucción del Estado. Por ejemplo: el hecho de que el país esté en guerra y tal estado de emergencia exista no implica que también exista una crisis constitucional de la clase de requisitos. La razón de ello es que, restringir o suprimir el discurso político libre, incluso la defensa de lo subversivo, implica siempre por lo menos la suspensión parcial de la democracia. Una doctrina constitucional que dé prioridad al discurso político libre y a otras libertades básicas debe sostener que imponer tal suspensión requiere de la existencia de una crisis constitucional en que las instituciones políticas libres no puedan operar eficazmente o no puedan tomar las medidas necesarias para conservarse. Varios casos históricos ilustran que las instituciones políticas libres y democráticas han operado eficazmente para tomar las medidas en situaciones de emergencia sin restringir la libertad del discurso político; y en algunos casos en que tales restricciones se han impuesto, resultaron innecesarios y no contribuyeron en ninguna forma a resolver la situación de emergencia. No basta para quienes ejercen la autoridad decir que existe un grave peligro y que están tomando medidas eficaces para contrarrestarlo. Una Constitución bien diseñada incluye procedimientos democráticos para afrontar las situaciones de emergencia. Así pues, en lo tocante a doctrina constitucional, la prioridad de la libertad implica que el discurso político libre no puede restringirse, a menos que pueda argüirse razonablemente a partir de la naturaleza específica de la situación prevaleciente, que existe una crisis constitucional en que las instituciones democráticas no puedan funcionar eficazmente y no puedan operar sus procedimientos para afrontar las situaciones de emergencia.

En la doctrina constitucional propuesta, por tanto, no tiene importancia

que empieza así: "Quienes ganaron nuestra Independencia creían que la finalidad última del Estado era crear hombres libres que desarrollaran sus facultades; y que en su gobierno las fuerzas deliberantes prevalecerían sobre lo arbitrario". Este párrafo termina con estas palabras: "Creyendo en el poder de la razón aplicada mediante deliberaciones públicas, se abstuvieron de ordenar el silencio que impusiera la ley por coerción, el argumento de la fuerza en su peor forma. Al reconocer la posibilidad de ocasionales tiranías de la mayoría gobernante, enmendaron la Constitución de manera que se garantizara la libertad de expresión y la de reunión". No es criticar este hermoso párrafo reconocer que, por sí mismo, no remedia el defecto de la formulación que hace Brandéis de la regla del evidente y actual peligro.

especial si el discurso político es peligroso, puesto que por su propia naturaleza a menudo puede ser o puede parecer peligroso. Esto es así porque el uso público libre de nuestra razón se aplica a las cuestiones más fundamentales, y las decisiones que se tomen al respecto pueden tener graves consecuencias. Supongamos que un pueblo democrático, empeñado en una rivalidad militar con una potencia autocrática, decidiera que el uso de las armas nucleares es tan contrario a los principios de la humanidad que dichas armas deben proscribirse y que deben tomarse medidas unilateralmente para reducir la cantidad de estas armas, y que hace esto con la esperanza de que la otra potencia se persuada y haga lo mismo. Esta decisión podría ser muy peligrosa; pero seguramente eso no sería pertinente en cuanto a si el asunto debiera discutirse libremente y en cuanto a si el gobierno está cons-titucionalmente obligado a poner en práctica esta decisión, cuando se tome apropiadamente. La peligrosidad del discurso político no es lo pertinente del caso; es precisamente el peligro implicado en tomar esta decisión lo que debe discutirse más libremente. ¿No era peligroso celebrar elecciones libres en 1862-1864, cuando los Estados Unidos estaban en medio de una guerra civil?

Enfocar la atención en el peligro del discurso político estropeó desde el principio la regla del claro y actual peligro, pues no se reconoció que, para restringir el discurso político libre, debe existir una crisis constitucional que exija la suspensión más o menos temporal de las instituciones políticas democráticas sólo para proteger a estas instituciones y a las demás libertades básicas. Tal crisis no existía en los Estados Unidos en 1862-1864; y ni entonces ni en ningún otro tiempo, antes o después de la Guerra de Secesión. Tampoco había crisis constitucional de la clase de requisitos cuando se dictaron sentencias en los casos *Schenck, Debs* o *Dennis,* ni existían circunstancias políticas que impidieran operar a las instituciones políticas libres. Jamás en nuestra historia ha habido una época en que el discurso político libre, y en especial la defensa de lo subversivo, pudieran restringirse o suprimirse. Y esto nos hace pensar que, en un país con vigorosa tradición de instituciones democráticas, una crisis constitucional no se suscitará nunca, a menos que su pueblo y sus instituciones sean rebasados y superados desde el exterior. Por consiguiente, para propósitos prácticos, en una sociedad democrática bien gobernada que opera en condiciones razonablemente favorables, el uso público y libre de nuestra razón en cuestiones de justicia política y social parecería ser un valor absoluto.

Las precedentes observaciones, por supuesto, no explican sistemáticamente la distinción entre una crisis constitucional de requisitos y una emergencia en la que exista la amenaza de grave daño político, económico y moral. Sólo he apelado al hecho, o a lo que yo considero un hecho, de que podemos reconocer, basados en varios casos de nuestra historia, que es vá-

lida la distinción que he indicado y que a menudo podemos aseverar cuándo es aplicable. No puedo extenderme más aquí para dar una explicación sistemática; sin embargo, pienso que la noción de crisis constitucional de esta clase es parte importante de una explicación del discurso político libre, y que cuando explicamos esta noción debemos partir de la explicación del discurso político libre que le asigna prioridad. En la justicia como imparcialidad, esta clase de discurso forma parte de las libertades básicas, y si bien estas libertades no son de valor absoluto, pueden restringirse en su contenido (en oposición a reglamentarse de maneras coherentes con sostener un esquema del todo apropiado), sólo si esto es necesario para evitar una mayor y más importante pérdida, ya sea directa o indirectamente, de estas libertades. He intentado ilustrar cómo, en el caso del discurso político, buscamos identificar los elementos más esenciales en el rango central de aplicación de esta libertad básica. Luego, procederemos a hacer más extensiones, hasta el punto en que se logre una disposición apropiada para proteger esta libertad, a menos que ya se haya autolimitado o entre en conflicto con más importantes extensiones de otras libertades básicas. Como siempre, supongo que estos juicios los hacen los delegados y los legisladores desde el punto de vista de la etapa apropiada y a la luz de lo que impulse mejor los intereses racionales del ciudadano representativo, en pie de igualdad, en un esquema del todo apropiado de las libertades básicas. Si insistimos en utilizar el lenguaje de la regla del claro y actual peligro, debemos decir, ante todo, que los males sustantivos que la Legislatura trata de prevenir deben ser de una clase muy especial; a saber, la pérdida de la libertad de pensamiento misma, o la de otras libertades básicas, incluido aquí el valor justo de las libertades políticas; y en segundo lugar, que no debe existir ninguna otra opción para prevenir estos males, aparte de la restricción del discurso político libre. Esta formulación de la regla concuerda con la exigencia de que una crisis constitucional de la clase de requisitos es una crisis en que las instituciones políticas libres no puedan operar o tengan que tomar las medidas conducentes para conservarse a sí mismas.

§ 12. CONSERVANDO EL VALOR JUSTO DE LAS LIBERTADES POLÍTICAS

Deseo ahora complementar el análisis precedente del discurso político, de dos maneras. En primer lugar, es necesario recalcar que las libertades básicas constituyen una familia de libertades, y que es toda esta familia la que tiene prioridad, y no sólo una libertad por sí misma, aun si, prácticamente, una o más libertades básicas puedan considerarse absolutas en determinadas circunstancias. A este respecto expondré muy brevemente la manera en que el discurso político puede reglamentarse para conservar el valor justo

de las libertades políticas. No es mi intención, por supuesto, resolver este arduo problema, sino ilustrar por qué las libertades básicas necesitan ajustarse una a la otra y no pueden especificarse individualmente. En segundo lugar, esta explicación nos ayudará a esclarecer la noción de libertades básicas y su significación para revisar varias libertades (no básicas) asociadas al segundo principio de justicia. Esto nos servirá para aclarar cómo la significación de una libertad (ya sea básica o no básica) está vinculada a su papel político y social dentro de una estructura básica justa, tal como la especifican los dos principios de justicia.

Abordaré en esta sección, primero, el problema de conservar el valor justo de las libertades políticas en pie de igualdad para todos. Aunque (como ya lo dije en la § 7), va más allá del alcance de una doctrina filosófica considerar detalladamente cómo hay que resolver este problema, tal doctrina sí debe explicar los fundamentos con los que las necesarias instituciones y leyes reglamentarias pueden justificarse. Supongamos, por razones ya expresadas, que el financiamiento público de las campañas políticas y los gastos del proceso electoral, los varios límites a las contribuciones a este proceso y otras reglamentaciones son esenciales para conservar el valor justo de las libertades políticas.[71] Estos arreglos son compatibles con el papel central del discurso político libre y con la libertad de prensa en tanto que libertades básicas, siempre y cuando se satisfagan las tres condiciones siguientes: primera, que no haya restricciones sobre el contenido del discurso; por tanto, los arreglos en cuestión constituyen regulaciones que no favorecen a ninguna doctrina política en detrimento de otra. Son, por así decirlo, reglas de orden para las elecciones, y exigen que se establezca un procedimiento político justo en que se conserve el valor justo de las libertades políticas iguales para todos.

La segunda condición es que los arreglos instituidos no deben imponer ninguna carga innecesaria a los diversos grupos políticos de la sociedad, y que estas cargas los afecten a todos ellos de igual manera. Sin duda, lo que se considere una carga no necesaria es en sí una cuestión debatible, y en cualquier caso se resolverá con el propósito de lograr el valor justo de las libertades políticas. Por ejemplo: la prohibición de que los particulares o las corporaciones hagan cuantiosas contribuciones monetarias a las campañas de candidatos políticos no es una carga innecesaria (en el sentido de los requisitos que se exigen) para personas o grupos ricos. Tal prohibición puede ser necesaria, para que los ciudadanos igualmente bien dotados y motivados tengan una oportunidad más o menos igual de ejercer influencia en las políticas del gobierno, y de llegar a puestos de autoridad, independientemente de la clase económica y social a que pertenezcan. Es precisamente esta igualdad de oportunidades la que define el valor justo de las libertades

7i Véase la § 7.

políticas. Por otra parte, las disposiciones que restringen el uso de ciertos lugares públicos para el discurso político podrían imponer cargas innecesarias a grupos relativamente pobres, acostumbrados a transmitir de esta manera sus puntos de vista, ya que carecen de fondos para llevar a cabo otras formas de expresión política.

Por último, las diversas regulaciones sobre el discurso político deben diseñarse racionalmente, en tal forma que logren el valor justo de las libertades políticas. Aunque sería exagerado decir que estas regulaciones deben ser lo menos restrictivas que sea posible y sólo las necesarias para lograr esta finalidad —porque nadie sabe cuáles serían las normas menos restrictivas entre las más eficaces—> estas disposiciones se convertirían en irrazonables en cuanto se conocieran y estuvieran disponibles otras normas considerablemente menos restrictivas e igualmente eficaces.

Lo que se intenta demostrar con las observaciones precedentes consiste en ilustrar cómo las libertades básicas constituyen una familia de libertades, cuyas partes tienen que ajustarse unas a otras, para garantizar el rango central de estas libertades en los dos casos fundamentales. De esta manera, el discurso político, aunque pertenece a la libertad básica de libertad de pensamiento, debe reglamentarse para que asegure el valor justo de las libertades políticas. Estas normas no restringen el contenido del discurso político y, por tanto, pueden ser congruentes con el papel central que desempeña. Cabe señalar que el mutuo ajuste de las libertades básicas se justifica mediante los fundamentos que permite la prioridad asignada a estas libertades en tanto que familia de libertades, ninguna de las cuales tiene en sí misma valor absoluto. Esta clase de ajuste es muy diferente del balance general de intereses que permite hacer consideraciones de toda índole —políticas, económicas y sociales— para restringir estas libertades, aun en lo relativo a su contenido, cuando los beneficios obtenidos o los daños evitados se consideran de gran magnitud. En la justicia como imparcialidad el ajuste de las libertades básicas se fundamenta sólo en su importancia, tal como la especifica el papel que desempeñan en los dos casos fundamentales, y este ajuste tiene el objetivo de especificar un esquema de estas libertades completamente apropiado.

En las dos secciones precedentes he recordado parte del desarrollo de la doctrina constitucional a partir de ciertos casos, desde el *Schenck* hasta el *Brandenburg,* desarrollo que tuvo un final feliz. En contraste con estos casos, el *Buckley y* su secuela, el *First National Bank,* son profundamente desilusionantes.[72] En el caso *Buckley,* la Suprema Corte declaró anticonstitucionales

[72] *Buckley* vs. *Valeo,* 424 U.S. 1 (1976), y First *National Bank* vs. *Bellotti,* 435 U.S. 765 (1978). En cuanto a una discusión del caso Buckley, véase Tribe, *American Constitutional Law,* capítulo 13, pp. 800-811, y Skelly Wright, "Political Speech and the Constitution: Is Money Speech?", *Yak Law Journal* 85(8) (julio de 1976), pp. 1001-1021. Una discusión anterior del caso se encuentra en

varios límites en gastos, impuestos por la Enmienda de la Ley sobre las Elecciones, de 1974. Estos límites se aplicaban a los gastos [de campaña electoral] en favor de candidatos individuales, a gastos electorales de los candidatos, de su peculio, y a los gastos totales en el transcurso de una campaña electoral. La Suprema Corte dictaminó que la Primera Enmienda no puede tolerar tales disposiciones, pues imponen restricciones directas y sustanciales al discurso político.[73] En su mayor parte, la Suprema Corte considera lo que en su opinión es el interés primordial que tiene en cuenta la ley; a saber, el interés de impedir la corrupción del proceso electoral, y hasta la apariencia de corrupción. La Suprema Corte también toma en cuenta los dos llamados intereses ancilares de esa ley: a saber, el interés de limitar los crecientes costos de las campañas políticas y el interés de igualar la relativa capacidad de los ciudadanos para influir en el resultado de las elecciones. Aquí sólo me importa la legitimidad de este segundo interés ancilar, el único que se relaciona directamente con la noción del valor justo de las libertades políticas. Además, dejo a un lado, por no ser pertinente en cuanto a nuestros propósitos, la cuestión de si las medidas aprobadas por el Congreso estaban racionalmente enmarcadas para proteger este interés de manera eficaz.

Lo desilusionante es que la actual Suprema Corte parece rechazar de plano la idea de que el Congreso puede tratar de establecer el valor justo de las libertades políticas. Dice: "El concepto de que el gobierno puede restringir el discurso de algunos elementos en nuestra sociedad para reforzar el voto relativo de otros es totalmente ajeno a la Primera Enmienda".[74] La Suprema Corte procede luego a citar sus propios precedentes, y sostiene que la Primera Enmienda constitucional tenía por objeto asegurar la más amplia diseminación de la información desde fuentes diversas y opuestas, y garantizar el irrestricto intercambio de ideas para implantar cambios políticos y sociales que favorecieran al pueblo.[75] Pero ninguno de los casos citados im-

M. A. Nicholson, "Campaign Financing and Equal Protection", en *Stanford Law Review* 26 (abril de 1974), pp. 815-854. En el caso *First National Bank,* la Suprema Corte, por decisión de 5-4, invalidó una ley penal de Massachusetts que prohibía que los bancos y las corporaciones gastaran dinero para influir en el resultado de la votación sobre proposiciones sometidas a referéndum, a menos que estas propuestas afectaran materialmente las propiedades, los negocios o los activos de la corporación. El estatuto especificaba que ninguna cuestión sometida a referéndum que concerniera sólo a impuestos de individuos fuera materia de esta excepción. En un dictamen en contra que apoyaron Brennan y Marshall, el magistrado de la Suprema Corte White dijo entonces que el error fundamental de la opinión de la mayoría era no reconocer que el interés del gobierno para prohibir tales gastos a los bancos y a las empresas se deriva de la Primera Enmienda constitucional, sobre todo del valor que tiene promover la discusión política libre impidiendo el dominio corporativo. Véase 435 U.S. 765 (1978), a fojas 803-804. Mi análisis en el texto concuerda con esta opinión disidente, y también concuerda con la opinión disidente de White en el caso *Bucklcy,* a fojas 257-266, y con la de Marshall en el caso *Buckley,* a fojas 287-290.

73 *Buckley* vs. *Valeo,* a fojas 58-59.

74 *Ibid.,* a fojas 48-49.

75/bid., a fojas 48-51.

plica la cuestión fundamental del valor justo de las libertades políticas.[76] Además, esta opinión de la Corte Suprema enfoca demasiado la atención en el llamado interés primordial, que es eliminar la corrupción y hasta la apariencia de corrupción. La Suprema Corte no reconoce el punto esencial de que el valor justo de las libertades políticas es necesario para fijar un procedimiento político justo, y que es necesario asegurar su valor justo para evitar que quienes posean más propiedades y más riqueza, y las mayores capacidades de organización que acompañan a esta situación, controlen el proceso electoral en provecho suyo. La manera en que esto se cumpla no tiene que implicar necesariamente el soborno y la falta de honradez o la concesión de favores especiales, por muy comunes que sean estos vicios. Basta con compartir las mismas convicciones políticas y los mismos objetivos. En el caso *Buckley,* la Suprema Corte corre el riesgo de suscribir el punto de vista de que la representación justa es aquella que está más apegada a la cantidad de influencia que se ejerza efectivamente. Desde este punto de vista, la democracia es una especie de rivalidad regulada entre clases económicas y grupos de intereses en que el resultado debiera depender propiamente de la habilidad y de la disposición de cada clase e interés para utilizar sus recursos financieros y sus destrezas, que sabemos son muy desiguales, para que sus deseos lleguen al conocimiento público.

Nos asombra, sin embargo, que la Suprema Corte piense que los intentos del Congreso de establecer el valor justo de las libertades políticas necesariamente deben de ser ajenos a la Primera Enmienda constitucional. En varias decisiones anteriores, la Suprema Corte ha afirmado el principio de una persona, un voto, a veces fundándose en el artículo 14, sección 2 de la Constitución, y otras veces, en la Decimocuarta Enmienda. Ha señalado del derecho a votar que es "el elemento conservador de todos los demás derechos", y en el caso *Wesberry* declaró: "Otros derechos, incluso los más básicos, son ilusorios si no se respeta o si se vulnera el derecho a votar".[77] En el caso *Reynolds,* la Suprema Corte reconoció que este derecho implica algo más que el derecho de depositar sólo un voto que se cuente en situación de igualdad. La Suprema Corte dictaminó al respecto: "La plena y efectiva participación de todos los ciudadanos en el gobierno del Estado requiere... que cada ciudadano tenga un voto efectivo en la elección de miembros de la Legislatura del Estado".[78] Más adelante, en su opinión, expresó: "Como se acepta que lograr la justa y efectiva representación para todos los ciudadanos es el objetivo básico del reparto proporcional de los puestos legislativos, concluimos que la Cláusula de Igual Protección garantiza que haya igual oportunidad de participación de los votantes en la elección de los legisladores

[76] Véase Tribe, *American Constitutional Law,* p. 806.
77 *Wesberry* vs. *Sanders,* 376 U.S. 1 (1964), a fojas 17.
78 *Reynolds* vs. Si'ms, 377 U.S. 533 (1964), a fojas 565.

estatales".[79] Así pues, lo fundamental es un procedimiento político que asegure para todos los ciudadanos un voto plena e igualmente efectivo en un esquema de representación imparcial. Tal esquema resulta fundamental, porque la adecuada protección de otros derechos básicos depende de este procedimiento. No basta la igualdad formal.

De esto parecería colegirse que el objetivo de lograr un esquema justo de representación puede justificar límites y reglamentaciones de los discursos políticos durante el proceso electoral, siempre y cuando estos límites y reglamentaciones satisfagan las tres condiciones que ya hemos mencionado. Porque, ¿de qué otra manera podrá protegerse el pleno y efectivo ejercicio del sufragio de todos los ciudadanos? Como se trata de una libertad básica contra la otra, las libertades que protege la Primera Enmienda constitucional tendrían que ajustarse a la luz de otros requisitos constitucionales; en este caso, el requisito del valor justo de las libertades políticas. No hacerlo así equivale a no considerar la Constitución en su conjunto, y no reconocer cómo sus estipulaciones deben considerarse en su totalidad al especificarse un procedimiento político justo como parte esencial de un esquema de libertades plenamente adecuado.

Como ya observamos (en la § 7), la clase de arreglos electorales que se requiera establecer para estipular el valor justo de las libertades políticas es una cuestión de dificilísima resolución. No es tarea de la Suprema Corte disponer cuáles arreglos pueden ser éstos, sino asegurarse de que los arreglos que ordene la Legislatura concuerden con la Constitución. Las normas que propuso el Congreso y que se esgrimieron en el caso *Buckley* posiblemente hayan sido inefectivas; pero, hasta donde sepamos, fueron intentos aceptables para lograr el objetivo de un esquema de representación justo en que todos los ciudadanos pudieran tener una voz más plena y efectiva. Si este dictamen de la Suprema Corte es válido en los casos *Wesberry y Reynolds,* el caso *Buckley* habrá de descartarse, más tarde o más temprano. La Primera Enmienda no sostiene un sistema de representación para influir efectivamente en la rivalidad política entre desiguales, así como la Decimocuarta Enmienda tampoco sostiene un sistema de libertad de contrato y libre competencia entre desiguales en la economía, como pensaba la Suprema Corte en la era de Lochner.[80] En ambos casos, los resultados del libre juego del proceso electoral y de la competencia económica son aceptables sólo si se satisfacen los requisitos de la justicia de trasfondo. Además, en un régimen democrático es importante que la satisfacción de estas condiciones se reconozca públicamente. Esto es más fundamental que evitar la corrupción y la apariencia de corrupción, porque sin el reconocimiento público de que se conserva esa justicia de trasfondo, los ciudadanos tenderán a volverse cínicos, resentidos

[79] *lbid.,* a fojas 565-566.
[80] *Lochner* vs. *Nueva York,* 198 U.S. 45 (1905).

y apáticos. Y ese estado de ánimo es el que redunda en corrupción, la cual se hace incontrolable y origina un grave problema. El peligro del caso *Buckley* es que corre el riesgo de repetir el error de la era de Lochner, esta vez en la esfera política, en la que, por razones que la Suprema Corte misma ha expresado en los casos citados más arriba, el error podría resultar mucho más perjudicial.

§ 13. LAS LIBERTADES VINCULADAS AL SEGUNDO PRINCIPIO

Para esclarecer más la noción de la significación de las libertades básicas, analizaré brevemente varias libertades asociadas al segundo principio de justicia. Los ejemplos que aquí expongo están relacionados con la publicidad; y aunque algunas de estas libertades son muy importantes, no son básicas, ya que no cumplen con el requisito del papel que desempeñan ni tienen la significación requerida en los dos casos fundamentales.

Podemos distinguir tres clases de anuncios publicitarios, según si la información transmitida se refiere a cuestiones políticas, a oportunidades para empleos y puestos, o a la naturaleza de los productos anunciados para su venta. No me referiré a la publicidad política o propaganda; supongo que puede ser regulada por las razones que acabamos de analizar en la sección precedente, a condición de que las regulaciones del caso satisfagan las condiciones que ya hemos señalado. Por tanto, analicemos la publicidad para empleos y puestos. Esta contiene información importante para conservar la igualdad de oportunidades para todos. Como la primera parte del segundo principio de justicia exige que las desigualdades sociales y económicas se vinculen a puestos y cargos abiertos para todo el mundo en condiciones de justa igualdad de oportunidades, esta clase de oportunidad se asocia con esta parte del principio y se le da la protección apropiada. Así, los anuncios de empleos y puestos tienen que ajustarse a la prohibición expresa de contener declaraciones que excluyan a los solicitantes de ciertos grupos étnicos y raciales, o que discriminen en cuanto al sexo de la persona, pues estas limitantes son contrarias a la justa igualdad de oportunidades para todos. La noción de igual oportunidad para todos, como la de cualquier libertad básica, tiene un rango central de aplicación que consta de varias libertades, junto con determinadas condiciones en las que pueden ejercerse efectivamente estas libertades. La publicidad relativa a las oportunidades de empleo puede restringirse y reglamentarse de manera que se conserve intacto este rango central. Como en el caso de las libertades básicas, supongo que este rango de aplicación puede conservarse de manera congruente con los otros requisitos de justicia, y especialmente con las libertades básicas. Observemos aquí que las restricciones en cuestión, en contraste con las restricciones referentes a las libertades básicas, pueden ser restricciones acerca del contenido.

En el caso de la publicidad relativa a productos hay que distinguir dos clases: la primera es la publicidad que contiene información sobre precios y sobre las características de los productos que adquirirán los compradores bien informados basándose en criterios de evaluación. Suponiendo que los dos principios de justicia se satisfacen mejor mediante la aplicación de un sistema de mercados libres y competitivos, la política económica debiera alentar esta clase de publicidad. Esto es verdad, ya sea que se trate de una economía perteneciente a una democracia donde prive la propiedad privada o de un régimen socialista liberal. Para que los mercados sean funcionalmente competitivos y eficientes, es necesario que los consumidores estén bien informados acerca de los precios y las características importantes de los productos disponibles. La ley puede imponer sanciones por dar información inexacta o falsa, lo cual no puede hacer en el caso de la libertad de pensamiento ni en el de la libertad de conciencia; y para proteger a los consumidores la ley puede exigir que la información acerca de propiedades nocivas o peligrosas de los productos se describa claramente en la etiqueta o de alguna otra manera apropiada. Además, puede prohibir que las compañías, o las asociaciones mercantiles y profesionales, hagan arreglos para limitar o para no hacer esta clase de anuncios. La Legislatura puede exigir, por ejemplo, que los precios y la información fidedigna acerca de los productos sea de fácil acceso para el público. Tales medidas contribuyen a conservar un sistema de mercados competitivo y eficiente, y permite a los consumidores tomar decisiones más inteligentes y mejor informadas.

Una segunda clase de publicidad de productos es la referente a la estrategia de mercadeo, la cual encontramos en mercados imperfectos y oligopó-licos que dominan unas cuantas empresas. En este caso, el objetivo de los gastos de publicidad de una compañía puede ser de gran penetración (por ejemplo, para suscitar la expansión de su volumen de ventas o su participación en el mercado) o defensivo: las empresas pueden verse obligadas a anunciar para conservar su lugar en la industria. En estos casos, los consumidores, en general, no pueden distinguir entre los productos de unas u otras empresas, excepto a través de información sobre características superficiales o de poca importancia; la publicidad pretende influir en las preferencias de los consumidores presentando a la empresa digna de confianza, con el empleo de lemas, fotografías muy llamativas, etc., todo ello con el propósito de formar o reforzar el hábito de comprar los productos de esa empresa. Gran parte de esta clase de publicidad constituye un desperdicio social, por lo cual una sociedad bien ordenada que intenta conservar la competencia y subsanar las imperfecciones del mercado debería encontrar medios razonables de limitarla. Los fondos que hoy se utilizan para hacer publicidad pueden liberarse para incrementar las inversiones o para darles una aplicación socialmente útil. Así, la Legislatura podría, por ejemplo, alen-

tar los convenios entre empresas en el sentido de limitar sus gastos en esta clase de publicidad, mediante impuestos especiales y haciendo que tales contratos fueran legalmente válidos. No me interesa aquí hablar de la conveniencia de tal política; sólo quiero ilustrar cómo, en este caso, el derecho a anunciar, que es una clase de discurso, podría restringirse por contratos, y que por tanto este derecho no es inalienable, en contraste con el derecho a las libertades básicas.

Debo hacer una digresión para ilustrar este punto. Decir que las libertades básicas son inalienables equivale a afirmar que cualquier acuerdo entre ciudadanos que vulnere o viole una libertad básica, por más racional o voluntario que sea, es nulo *ab initio;* esto es, que no tendrá fuerza legal y que no afecta a las libertades básicas de ningún ciudadano. Además, la prioridad de las libertades básicas implica que no se le pueden negar justamente a nadie, ni a ningún grupo de personas, ni a todos los ciudadanos en general, basándonos en el fundamento de que tal es el deseo o la preferencia de una abrumadora mayoría política comprobada, por muy fuerte y durable que sea. La prioridad de la libertad excluye tales consideraciones de los fundamentos que puedan aducirse al respecto.

Una explicación de sentido común de por qué las libertades básicas son inalienables podría ser, siguiendo una idea de Montesquieu, que las libertades básicas de cada ciudadano son parte de la libertad pública, y que por tanto, en un Estado democrático, forman parte de la soberanía. La Constitución eápecifica un procedimiento político justo, en cuya concordancia se ejerce esta soberanía, sujeta a límites que garantizan la integridad de las libertades básicas de cada ciudadano. Por tanto, los acuerdos que conculquen estas libertades no pueden ser puestos en vigor por la ley constitucional, que consta sólo de decretos referentes a la soberanía. Montesquieu pensaba que "vender" la propia calidad de ciudadano (y, añadamos, cualquier parte de la calidad de ciudadano) sería un acto tan extravagante que no podemos atribuirlo a nadie. Pensaba que el valor de esta calidad de ciudadano, para el posible vendedor, tendría que estar más allá de todo precio.[81] En la justicia como imparcialidad, el sentido en que puede explicarse esto es como sigue. Utilizamos la posición original para modelar la concepción de personas libres e iguales como seres razonables y racionales, y luego las partes, como representantes racionalmente autónomas de tales personas, seleccionan los dos principios de justicia que garanticen las libertades básicas y su prioridad. Estos fundamentos que motivan a las partes para garantizar estas libertades, junto con las restricciones de lo razonable, explican por qué las libertades básicas están, por así decirlo, más allá de cualquier precio para las personas así consideradas. Porque, en efecto, estas libertades básicas están más allá de

[81] *Del espíritu de las leyes,* B 15, capítulo 2.

cualquier precio para los representantes de ciudadanos libres e iguales cuando estos representantes adoptan principios de justicia para la estructura básica en la posición original. Los objetivos y la conducta de los ciudadanos en la sociedad están, por tanto, subordinados a la prioridad de estas libertades, y así, efectivamente, también se subordinan a la concepción de ciudadanos considerados personas libres e iguales.

Esta explicación de por qué las libertades básicas son inalienables no excluye la posibilidad de que, incluso en una sociedad bien ordenada, algunos ciudadanos deseen circunscribir o alienar una o más libertades básicas que poseen constitucionalmente. Acaso prometan votar por cierto partido político o por determinado candidato; o pueden entablar negociaciones con un partido o con un candidato, de manera que sea una falta a la lealtad no votar de determinada manera. Además, los integrantes de. una asociación religiosa pueden considerar que están sujetos en conciencia a la autoridad religiosa, y por tanto, pueden considerar que no son libres, desde el punto de vista de esa relación con su asociación religiosa, para objetar sus pronunciamientos. Las relaciones de esta clase, por supuesto, ni están prohibidas ni son impropias en general.[82]

El punto esencial en esto es que a la concepción de los ciudadanos como personas libres e iguales en derechos en una sociedad bien ordenada no se le exige que sea un ideal personal, asociacional o moral (véase la § 3, primer párrafo). Más bien es una concepción política afirmada en aras de establecer una efectiva concepción pública de la justicia. Por ello, las instituciones de la estructura básica no apoyan las acciones que vulneren o limiten las libertades básicas. Los ciudadanos están siempre en libertad de votar como les plazca y de cambiar su afiliación religiosa. Esto, por supuesto, protege también su libertad para hacer cosas que consideran malas, o que pueden llegar a considerar malas, y que ciertamente lo son. (Así, por ejemplo, están en libertad de no cumplir sus promesas de votar de cierta manera, o de volverse apóstatas.) Lo cual no constituye una contradicción, sino simplemente una consecuencia del papel de las libertades básicas en esta concepción política de la justicia.

Después de esta digresión, podemos resumir diciendo que la protección de las diversas clases de publicidad varía, según si está conectada con el discurso político, o con el objetivo de conservar la justa igualdad de oportunidades para todos, o bien con el propósito de conservar un sistema de mercados viable, competitivo y eficiente. La concepción de la persona en la justicia co-

[82] Existen otras muchas razones por las que los ciudadanos, en ciertas situaciones o en cierto tiempo, podrían no atribuir mucho valor al ejercicio de algunas de sus libertades básicas y podrían desear emprender alguna acción que limitara de varias maneras estas libertades. A menos que estas posibilidades afecten el acuerdo de las partes en la posición original (y yo sostengo que no la afectarían), tales razones son irrelevantes en lo que respecta a la inalienabi-lidad de las libertades básicas. Agradezco a Arthur Kuflik haber discutido conmigo este punto.

mo imparcialidad asigna al yo la capacidad de formarse cierta jerarquía de intereses; y esta jerarquía la expresa la naturaleza de la posición original (por ejemplo, por la manera en que lo razonable enmarca y subordina a lo racional) mediante las prioridades implícitas en los dos principios de justicia. El segundo principio de justicia está subordinado al primero, puesto que el primero garantiza las libertades básicas necesarias para el ejercicio pleno e informado de los dos poderes morales en los dos casos fundamentales. El papel del segundo principio de justicia consiste en asegurar la justa igualdad de oportunidades para todos y en regular el sistema social y económico de manera que los recursos sociales se utilicen apropiadamente y los medios para el cumplimiento de las finalidades de los ciudadanos se produzcan eficientemente y se compartan en forma justa e imparcial. Claro está que esta división de los papeles entre los dos principios de justicia es sólo una parte de un marco que sirve de guía a las deliberaciones; sin embargo, tal división de papeles pone de manifiesto por qué las libertades, asociadas al segundo principio de justicia son menos importantes en una sociedad bien ordenada que las libertades básicas que garantiza el primero.

§ 14. EL PAPEL DE LA JUSTICIA COMO IMPARCIALIDAD

Concluiré haciendo varios comentarios. Ante todo, deseo recalcar que la exposición del discurso libre que hice en las cuatro últimas secciones no pretende avanzar en la resolución de ninguno de los problemas a los que actualmente se enfrentan los juristas especialistas en derecho constitucional. Mi objetivo ha sido únicamente ilustrar cómo se especifican las libertades básicas y cómo se ajustan unas a otras en la aplicación de los dos principios de justicia. La concepción de la justicia a la que pertenecen estos principios no ha de considerarse un método para contestar a las preguntas de los juristas, sino un marco que sirve de guía y que, si los juristas lo consideran convincente, puede orientar sus reflexiones, completar sus conocimientos y apoyar sus juicios. No debemos pedir mucho a un punto de vista filosófico. Una concepción de la justicia cumple su papel social siempre y cuando las personas igualmente conscientes y que compartan más o menos las mismas creencias, consideren que, al suscribir el marco de deliberaciones que establece esta concepción, se encaminen normalmente hacia una convergencia de juicio necesaria para lograr la cooperación social efectiva y justa. Mi exposición de las libertades básicas y de su prioridad debiera verse a la luz de estas ideas.

A este respecto, recordemos que la concepción de la justicia como imparcialidad se dirige a corregir ese callejón sin salida que se ha creado en nuestra historia política reciente y que se manifiesta en la falta de acuerdo sobre la manera en que las instituciones básicas han de arreglarse para estar en

concordancia con la libertad y la igualdad de los ciudadanos como personas. Así, la justicia como imparcialidad no se dirige tanto a los juristas especialistas en derecho constitucional, como a los ciudadanos que viven en un régimen constitucional. Presenta una manera para que ellos conciban su calidad común y garantizada de ciudadanos iguales, y trata de conectar determinada forma de entender la libertad y la igualdad con una concepción específica de la persona que creo afín a las nociones compartidas y a las convicciones implícitas en la cultura pública de una sociedad democrática. Quizá de esta manera el callejón sin salida en cuanto a la comprensión de la libertad y de la igualdad por lo menos se esclarezca intelectualmente, aunque no se resuelva. Es importantísimo recordar que la concepción de la persona forma parte de una concepción de la justicia política y social. Esto es, la concepción de la persona caracteriza cómo han de pensar los ciudadanos acerca de sí mismos y de unos y otros en sus relaciones políticas y sociales, y, por tanto, como teniendo las libertades básicas apropiadas para personas libres e iguales, capaces de ser miembros plenamente cooperadores de la sociedad durante toda una vida. El papel de una concepción de la persona en una concepción de la justicia política es distinto de su papel en la consecución de un ideal personal o asociacional, o en una manera de vivir en lo religioso o en lo moral. La base de la tolerancia y de la cooperación social en situación de mutuo respeto en un régimen democrático se ve amenazada cuando no se reconocen estas distinciones; porque cuando sucede esto y tales ideales y modos de vida toman una forma política, los términos justos de la cooperación se fijan muy estrechamente, y puede resultar imposible la libre y voluntaria cooperación entre personas que tienen diferentes concepciones del bien. En esta conferencia he tratado de recalcar el punto de vista liberal (en tanto que doctrina filosófica), indicando cómo las libertades básicas y su prioridad pertenecen a los términos justos de cooperación entre ciudadanos que se consideran a sí mismos y unos a otros según la concepción de personas libres e iguales.

Por último, expondré una observación acerca de los párrafos finales del ensayo de Hart, al que debe tanto este análisis. Hart tiene razón al no estar convencido de los fundamentos que esgrimí explícitamente en mi *Teoría de la justicia* en lo referente a la prioridad de las libertades básicas. Él sugiere que el curso de mi argumento, en apariencia dogmático en cuanto a esta prioridad, puede explicarse porque tácitamente atribuyo a las partes en la posición original un ideal latente en mí. Este ideal latente, piensa Hart, es el del ciudadano imbuido del espíritu público que valora, como la actividad política y el servicio a los demás, que el intercambio de oportunidades para tales actividades sólo es para obtener bienes materiales, y contento lo rechazaría. Hart sigue diciendo que esta idea es, por supuesto, uno de los principales ideales del liberalismo, pero que la dificultad estriba en que mi

argumento "en defensa de la prioridad pretende apoyarse en intereses, no en ideales, y demostrar que la prioridad general de la libertad refleja una preferencia de la libertad sobre otros bienes que tendría toda persona interesada en sí misma y que sea racional".[83] Ahora bien, Hart está en lo correcto al decir que la prioridad de la libertad no puede defenderse con el argumento de imputar este ideal de la persona a las partes en la posición original; y también está en lo cierto al suponer que una concepción de la persona, en algún sentido liberal, subyace en el argumento en pro de la prioridad de la libertad. Pero esta concepción es del todo diferente de ciudadanos considerados personas libres e iguales; y no introduce el concepto de justicia como imparcialidad imputándola a las partes. Más bien interviene mediante las restricciones de lo razonable impuestas a las partes en la posición original, así como en la explicación revisada de los bienes primarios. Esta concepción de la persona como persona libre y en pie de igualdad con las demás también aparece en el reconocimiento de las partes de que las personas a las que representan tienen los dos poderes morales y cierta naturaleza psicológica. Cómo nos llevan estos elementos hacia las libertades básicas y a su prioridad, es lo que hemos esbozado en las §§ 5 y 6 de esta conferencia, y hemos dicho allí que las deliberaciones de las partes eran racionales y se basaban en el bien determinado de las personas representadas. Podemos decir que esta concepción de la persona es liberal (en el sentido de la doctrina filosófica), porque considera fundamental la capacidad para la cooperación social y atribuye a las personas los dos poderes morales que hacen posible tal cooperación. Estos poderes especifican la base de la igualdad. Así, los ciudadanos se ven como personas que tienen cierta virtud política natural, sin la cual podrían ser poco realistas las esperanzas de instituir un régimen de libertad. Además, suponemos que las personas tienen diferentes e inconmensurables concepciones del bien, de manera que la unidad de la cooperación social se sustenta en una concepción pública de la justicia que asegura las libertades básicas. No obstante, pese a esta pluralidad de concepciones del bien, la noción de la sociedad como una unión social de uniones sociales nos muestra cómo es posible coordinar los beneficios de la diversidad humana para integrarlos en un bien de mayor alcance.

Si bien los fundamentos que he expuesto para las libertades básicas y su prioridad se han derivado de consideraciones que se encuentran en mi *Teoría de la justicia,* en esa obra no logré agruparlas convenientemente. Además, los fundamentos que cité para esta prioridad no eran suficientes, y en algunos casos incluso resultaban incompatibles con la clase de doctrina que trataba de elaborar.[84] Espero que los argumentos expuestos en esta conferencia constituyan una mejora, gracias al análisis crítico de Hart.

[83] Hart, p. 555; Daniels, p. 252.

[84] Aquí me refiero a los errores que cometí en los párrafos 3-4 de la § 82 de mi *Teoría de la*

justicia, la sección en que se discuten explícitamente los fundamentos para la prioridad de la libertad. Los dos errores principales son: primero, que no enumeré los fundamentos más importantes de manera clara; y segundo, que en el párrafo 3, en las pp. 542-543, no debí utilizar la noción de la significación disminuyente y marginal de las ventajas económicas y sociales relativas a nuestro interés en las libertades básicas, interés que se considera se va reforzando a medida que se van realizando más plenamente las condiciones sociales para ejercer estas libertades. Aquí, la noción de la significación marginal es incompatible con la noción de una jerarquía de intereses que utilicé en el párrafo 4 de la p. 543. Es esta última noción, fundada en cierta concepción de la persona como libre e igual, la que exige el punto de vista kantiano. Los cambios marginales de los que pude haber hablado en el párrafo 3 son los marginales, o de paso a paso, que se reflejan en la realización gradual de las condiciones sociales necesarias para el pleno y efectivo ejercicio de las libertades básicas. Pero estos cambios constituyen una materia del todo diferente de la significación marginal de los intereses.

ÍNDICE ANALÍTICO

Este índice contiene, aparte del tipo común de entradas, una breve descripción analítica del contenido de cada sección del texto. El nombre de la entrada está basado en el título de la sección correspondiente en el índice general. Agradezco a Erin Kelly, William Bristow y Paula Fredericks por su incansable apoyo en la elaboración del mismo.

ÍNDICE GENERAL

Segunda Parte LIBERALISMO POLÍTICO: TRES IDEAS FUNDAMENTALES

Tercera Parte EL MARCO INSTITUCIONAL